Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft

von

Artur Buchenau

WISSEN UND FORSCHEN
SCHRIFTEN ZUR EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE
BAND 3

Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft

Zugleich eine Einführung in den kritischen Idealismus von

Dr. Artur Buchenau

LEIPZIG ◦ FELIX MEINER VERLAG ◦ 1914

Vorwort.

Das Zeitalter des Neuhumanismus — wenn man dieses Wort im weitesten Sinne nimmt — hat uns Deutschen unsere eigentümliche, nationale Kultur gebracht. Es hat sich da gezeigt, daß zwischen Humanitätsidee und wahrer nationaler Bildung keineswegs ein ausschließender Gegensatz vorhanden ist, daß vielmehr beide aufs engste zusammengehören. So wie Goethe nach der ästhetischen, bildet Kant nach der intellektuellen Seite den Höhepunkt, und es ist daher schlechterdings unmöglich, jene gewaltige Zeit in ihren eigensten Triebkräften zu verstehen, wenn man an der kantischen Philosophie vorbeigeht.

Was Kants praktische Philosophie, insbesondere nach ihren grundlegenden Begriffen, was seine „reine Ethik" auch für Gegenwart und Zukunft bedeutet, hat der Verfasser in dem als erster Band dieser Sammlung erschienenen Buche: Kants Lehre vom kategorischen Imperativ (1913; X und 125 S.) auszuführen versucht. Daran reiht sich nun hier eine knappe Darstellung der Grundprobleme der Vernunftkritik, wobei außer der „Kritik der reinen Vernunft" besonders die „Prolegomena" des öfteren mitherangezogen worden sind. Der Verfasser hat sich bemüht, klar und allgemeinverständlich zu schreiben und vor allem auch in das Verständnis der oft recht schwierigen kantischen Terminologie einzuführen. Es ist deshalb auch ein Register beigegeben worden, in dem nochmals auf die wichtigsten Stellen verwiesen wird, aus denen man Belehrung entnehmen kann.

Der Verfasser ist sich völlig klar darüber, daß ein Buch von etwa 11 Bogen Umfang nicht den ganzen, gewaltigen Ge-

dankenschatz der Vernunftkritik ausschöpfen kann. Vielmehr konnte es sich im Rahmen der Sammlung: „Wissen und Forschen" von vorneherein nur um die Darstellung einer Reihe der wichtigsten, eben der „Grund"-Probleme handeln. So ist denn diese Schrift gedacht einerseits als eine erste Einführung in das Studium der kantischen „Kritiken", andererseits möchte sie freilich auf systematische Belehrung, wie das der Untertitel andeutet, keineswegs ganz verzichten.

Auch bei diesem Buche gedenkt der Verfasser dankbar der Anregungen, die er von der Darmstädter und Berliner Lehrerschaft in gemeinsamer Arbeit erfahren hat. Wenn es ihm gelungen ist, ohne die Grenze der Wissenschaftlichkeit zu überschreiten, doch allgemelnverständlich zu schreiben, so dürfte der Grund hierfür in den seit nunmehr neun Jahren gesammelten Erfahrungen als Dozent liegen. —

Die kantischen Schriften sind durchweg in der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek (Felix Meiner) zitiert.

Berlin, im Juli 1914.

Dr. Artur Buchenau.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Kapitel.

Das Problem der Metaphysik.

1. Die Grundfrage der Vernunftkritik.

Die „Prolegomena", welche Kant im Jahre 1783 veröffentlichte, um eine Reihe von Punkten der „Kritik" näher zu erläutern, haben den vollständigen Titel „zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". So verknüpften sich schon im Titel dieses Werkes für Kant die beiden Begriffe Metaphysik und Wissenschaft, und man könnte in der Tat es als das eigentliche Problem der „Kritik der reinen Vernunft" bezeichnen: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

In unübertrefflich klarer und schöner Weise hat sich nun Kant in der „Vorrede" zur zweiten Auflage der „Vernunftkritik" (vom Jahre 1787) über die Absicht seines ganzen Unternehmens geäußert, so daß es sich zur systematischen Einführung empfehlen dürfte, diese „Vorrede" auf ihren Gedankengehalt hin zu analysieren und nach verschiedenen Seiten zu erläutern.

Es ist das eigentümliche Schicksal der menschlichen Vernunft, so führt Kant schon in der „Vorrede zur ersten Auflage" (1781) aus, daß ihr durch die Natur der Vernunft eine Reihe von Fragen gegeben wird, die sie weder ablehnen kann, noch auch zulänglich beantworten. Sie kann diese Fragen nicht ablehnen, denn sie sind keineswegs zufälliger, sondern notwendiger Art, sind, wie Kant das ausdrückt, durch die „Natur", das heißt durch das Wesen der Vernunft aufgegeben, andererseits findet die Vernunft doch keine Lösung für diese Probleme, weil von Begriffen die Rede ist, welche jede Erfahrung über-

steigen. Die Wissenschaft aber, die es mit solchen „transszendenten", d. h. die Erfahrungswelt überfliegenden Begriffen zu tun hat, ist die Metaphysik. Längst ist die Zeit vorbei, wo man sie als die Königin der Wissenschaften bezeichnete, ein Name, den sie allerdings nur darum verdiente, weil man den bloßen guten Willen für die Tat nahm, während zur Zeit des Erscheinens der Vernunftkritik es infolge der sensualistischen, ja skeptischen englischen Philosophie Mode geworden war, die Metaphysik zu verachten und zu verspotten.

Wie soll sich nun der kritische Philosoph in diesem Kampf zwischen Dogmatismus auf der einen Seite, Skeptizismus auf der andern Seite verhalten?

Ist es überhaupt notwendig, eine bestimmte Stellung hierzu zu nehmen, das heißt, anders ausgedrückt: Ist das Problem der Metaphysik wirklich ein ernsthaftes Problem? Hier zeigt sich nun, meint Kant [Vorrede Seite IV [1])], daß es umsonst ist, „Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann".

Indifferenz ist also nicht möglich, wie sich sogleich zeigt, wenn man etwa die Schrift eines solchen Autors liest, der behauptet, der Metaphysik gleichgültig gegenüberzustehen, denn wenn dieser Autor über abstrakte Dinge handelt, so verfällt er dabei notwendig in metaphysische Behauptungen. Das Richtige an der versuchten Indifferenz ist, daß man sich nicht länger von dem dogmatischen Scheinwissen hinhalten lassen will, und daß auf der andern Seite die gereifte Urteilskraft sich auch bei dem Skeptizismus nicht beruhigen kann, da sie diesen doch bald als verkappten Dogmatismus entdeckt. So ist denn in einem Zeitalter, das man, wie Kant ausführt, als das eigentliche Zeitalter der Kritik (Vorrede Seite V) bezeichnen könnte, vor allen Dingen eine „Kritik der reinen Vernunft" notwendig, das heißt aber: eine Aufforderung an die Vernunft, das

[1]) Die Kritik der reinen Vernunft wird im allgemeinen nach der zweiten Auflage zitiert. Die Zahlen in Klammern bedeuten also, wenn nichts weiter hinzugefügt wird, die Seitenzahlen der Originalausgabe von 1787.

beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen. Unter einer solchen „Kritik der reinen Vernunft" versteht Kant diejenige des Vernunftvermögens überhaupt „in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien".

Aus dieser Stelle geht zweierlei hervor, nämlich erstens, daß das Problem der Vernunftkritik kein anderes ist, als das der Möglichkeit der Metaphysik, und zweitens daß es sich hierbei handelt um eine reine Prinzipienlehre. Prinzip, das ist derjenige Ausdruck, mit dem Kant in den beiden Vorreden — sicherlich mit voller Absicht — an Newton anknüpft, während er den Begriff der Hypothese hier als zu vage ablehnt. Die Kritik ist eine Prinzipienlehre, das heißt: sie hat es zu tun mit den notwendigen und zureichenden Bedingungen der Metaphysik als Wissenschaft, während sie es von vornherein ablehnt und ablehnen muß, hierbei irgendwelche „Hypothesen" im Sinne von Vermutungen zu erdichten. Es ist daher bei dieser Art von Betrachtungen (Vorrede Seite IX) auf keine Weise erlaubt zu meinen und „alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware . . . . ., die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern, sobald sie entdeckt wird, zerschlagen werden muß".

Ist nun, existiert überhaupt die Metaphysik als Wissenschaft bereits, das heißt, läßt sich nur an einzelnen metaphysischen Sätzen, nicht aber an dem Ganzen dieser Wissenschaft zweifeln oder — ist die Metaphysik als solche, d. h. in ihrer Gesamtheit dem Zweifel unterworfen? Nun — ob Bearbeitungen einer Reihe von Vernunfterkenntnissen den sicheren Gang der Wissenschaft gehen oder nicht — das läßt sich am besten aus dem Erfolg beurteilen. Wenn man eine Menge Anstalten und Zurüstungen getroffen hat, trotzdem aber immer wieder zurückgehen muß, ohne zum Ziele gelangt zu sein, so hat man diesen sicheren Gang einer Wissenschaft offenbar

noch nicht eingeschlagen, sondern es ist bei einem bloßen Herumtappen geblieben. Dieser Fall ist nun offenbar derjenige der Metaphysik, da ja trotz aller Anstrengungen auch von seiten der scharfsinnigsten Gelehrten es noch nicht hat gelingen wollen, ein metaphysisches System zu schaffen, das nicht immer wieder durch den nächsten Metaphysiker umgestürzt worden wäre.

2. Das gute Beispiel der mathematischen Naturwissenschaft.

Steht es denn nun aber ebenso mit aller anderen sogenannten Wissenschaft? Keineswegs, denn da bietet sich z. B. zunächst die sogenannte formale Logik dar, die seit dem Aristoteles keinen Schritt hat zurückzutun brauchen, aber freilich hat sie diesen ihren Vorteil in der Hauptsache bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, da sie nämlich als formale Logik von allen Gegenständen der Erkenntnis und deren Unterschieden abstrahiert, so daß in ihr der Verstand es mit nichts weiter als mit sich selbst und seiner Form zu tun hat. (Seite IX der Vorrede zur zweiten Auflage.)

Indessen existieren ja noch zwei andere Wissenschaften, an denen im allgemeinen kein Vernünftiger zu zweifeln wagt, und die doch vor der Logik das voraus haben, daß es sich in beiden um die Erkenntnis von Objekten handelt, es sind dies die Disziplinen der Mathematik und der reinen Physik. „Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewunderungswürdigen Volke der Griechen den sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen". Kant fragt sich nach dem Grunde dafür, daß es ihr schon so früh gelungen ist, diesen Charakter der Wissenschaft zu erhalten. Hier ist nun der Punkt, an dem sich die kantische Lehre aufs schärfste von derjenigen Humes scheidet, der ja mit seinem Zweifel auch die Mathematik nicht verschonte, während ihm in dieser Hinsicht Kant nicht folgt. Mathematik und reine Physik als apriorische Erkenntnisse, das heißt als solche, welche Sätze enthalten, denen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zukommt — sie sind als Wissenschaft anzuerkennen! An ihrer „Wirklichkeit" läßt sich

nicht zweifeln, denn daran zweifeln, das heißt an der Vernunft selbst zweifeln, an der Vernunft, die aber doch auch der Skeptiker bei dem Versuche, uns von seinen Behauptungen zu überzeugen, selber stets und ständig voraussetzen muß.

Kant meint nun in der Beantwortung der obigen Frage, die Mathematik habe den königlichen Weg dadurch getroffen oder vielmehr sich selber gebahnt, daß, nachdem es mit ihr eine Zeitlang beim bloßen Herumtappen geblieben war, eine Revolution der Denkart eintrat, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes zustande brachte, von welchem an die zu nehmende Bahn nicht mehr zu verfehlen war, so daß also damit „der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war". Zwar ist uns die Geschichte dieser Revolution der Denkart nicht mehr erhalten. Aber wer es auch gewesen ist, der zuerst etwa den Satz aufgestellt hat, daß im gleichschenkligen Dreieck die Winkel an der Basis gleich sind, „dem ging ein Licht auf", denn er fand hierbei, daß er diese Gleichheit der Basiswinkel keineswegs aus der Figur abgelesen, sie auch nicht aus dem bloßen Begriffe derselben entnehmen konnte, sondern daß er sie durch dasjenige hervorbringen mußte, was er nach Begriffen selber a priori hineindachte und durch Konstruktion darstellte. So ergab sich in diesem Fall, — und dasselbe gilt durchweg von jedem mathematischen Lehrsatze — daß es sich hier nicht um Gegenstände handelt, die in der Sinnesanschauung uns irgendwie „gegeben" sein könnten, und die wir aus dem Objekte bloß abzulesen hätten. Gibt es doch in Wirklichkeit niemals zwei gleiche Winkel, gibt es doch in dem, was wir wahrnehmen, niemals eine wirkliche Gerade, auch keinen exakten rechten Winkel, keinen Kreis usw.

Wenn wir also von den Objekten, von denen die Mathematik doch etwas aussagt, sicher a priori etwas wissen wollen, so dürfen wir ihnen nichts anderes beilegen, als was aus dem notwendig folgt, was wir unseren Begriffen gemäß in den Gegenstand, in die Sache, das Objekt (oder wie wir das ausdrücken mögen!) hineingelegt haben. Mit anderen Worten: der Gegenstand der Mathematik, in diesem Falle das

gleichschenklige Dreieck, bestimmt nicht etwa als ein Gegebenes „das Denken", sondern das Denken, die Erkenntnis bestimmt den Gegenstand. Das ist das Eigentümliche der in der Mathematik vorhandenen apriorischen Erkenntnisse, daß sie den Gegenstand, indem sie ihn zur Bestimmung bringen, überhaupt dadurch erst erzeugen. „Vor" der Erkenntnis, das heißt unabhängig von ihr, ist der Gegenstand überhaupt nicht da; denn das Dreieck zum Beispiel **hat** nur diejenigen Eigenschaften, welche vernunftgemäß von ihm ausgesagt werden.

Das ist nur scheinbar eine subjektive Auffassung. Denn die Vernunft, von der hier die Rede ist, das ist ja nicht die individuelle Vernunft dieses oder jenes Menschen, sondern es ist die Vernunft in dem Sinne der Einheit (oder Allheit) derjenigen Sätze, welche die Wissenschaft der Mathematik bilden, und so vollzieht sich hier in der Tat eine völlige Revolution, eine Umwälzung der Denkart! Es gilt nur, sich dabei von dem Vorurteil gänzlich abzulösen, als ob irgendein Objekt, ein Gegenstand der Erkenntnis ohne weiteres gegeben werden könnte. Es ist nicht an dem, wie das nächste Kapitel noch genauer zu zeigen hat, daß auf der einen Seite ohne weiteres das „Ich" stände, auf der anderen Seite die „Welt" der Objekte, vielmehr ist diese schroffe Entgegensetzung von „Ich" und „Welt" oder „subjektiv" und „objektiv" erkenntnistheoretisch überhaupt unzulässig. Die Erkenntnis selbst und nur sie allein hat festzusetzen, hat zu bestimmen, was in dem gesamten Zusammenhange unserer Bewußtseinsinhalte als „subjektiv" und „objektiv", was als „Ich" oder als „Ding" auszuzeichnen ist. Setzt man diese Begriffe: subjektiv und objektiv einfach voraus, so heißt das nichts anderes, als dem Dogmatismus Tür und Tor öffnen. [2]

Langsamer als mit der Mathematik ging es mit der Naturwissenschaft, die erst seit wenigen Jahrhunderten den „Heeresweg der Wissenschaft" getroffen hat. Kant knüpft hier an

---

[2]) Siehe Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, zweite Auflage Seite 134: „Die Korrelation von subjektiv und objektiv ist im Prinzip falsch und aus ihr entstehen andere falsche Disjunktionen."

Beispiele aus der experimentellen Physik an, da ja in der reinen Physik die Verhältnisse insofern ähnlich liegen wie in der Mathematik, als ihre Prinzipien dem bloßen Denken entstammen. Wie steht es aber mit der „Revolution der Denkart" in d e n Fällen, wo e m p i r i s c h e Prinzipien vorhanden sind, das heißt solche Grundsätze, die sich uns ergeben, wenn wir aus dem bloßen Denken heraus und in die Erfahrungswelt, die „Natur" hineintreten? Nun —, wenn Galilei auf der schiefen Ebene seine Kugeln mit einer von ihm selbst gewählten Schwere hinabrollen, wenn Torricelli die Luft ein Gewicht tragen ließ, das er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, und ähnliche Fälle ließen sich noch unzählige anführen, so begriffen doch alle diese Naturforscher, wenn sie über das von ihnen angewandte Verfahren nachdachten, daß dabei „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt". Die Vernunft n ö t i g t dabei die Natur, auf ihre Fragen zu antworten, keineswegs aber läßt sie sich von dieser am Gängelbande führen. Würde sich der Forscher nur „rezeptiv", d. h. aufnehmend verhalten, so würde er eine verworrene Mannigfaltigkeit von sinnlichen Erlebnissen zu registrieren haben, — eine solche aber hat nichts zu tun mit Wissenschaft und Einsicht. Z u f ä l l i g e Beobachtungen — die N o t w e n d i g k e i t des Gesetzes, dies beides steht sich hier gegenüber.

Werden wir denn aber nicht doch von der „Natur" in gewisser Weise belehrt, ist nicht dies alles, die „Kugeln", die „schiefe Ebene", die Wassersäule usw. in der Erfahrung „gegeben"? Hat es Sinn, diese offenbare „Tatsache" zu bestreiten? Wollte Kant das tun, so verfiele er in einen falschen „Apriorismus", wie ihn oberflächliche Interpreten ihm trotz all seiner Vorsicht angedichtet haben. Stellt man die Frage so: „Entspringt die Erkenntnis dem reinen Denken **oder** der Erfahrung?" so würde Kant diese Disjunktion, wie wir unten (Seite 30 ff.) noch des genaueren sehen werden, nicht gelten lassen. Die Lösung liegt schon klar und unmißverständlich in dem nächsten Satze der „Vorrede" (Seite XIII). „Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien ..... in einer Hand und mit dem

Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt". D a s also ist das richtige Verhältnis, daß die Vernunft die Probleme formuliert und bestimmte Bedingungen herstellt, worauf dann bestimmte Antworten erfolgen müssen. Die Sinneserfahrung für sich vermag nichts zu „geben" als höchstens „Data", das heißt die Elemente zu Erkenntnissen.

In dem obigen Zitat ist ein Zwischensatz weggelassen, der auf diesen schwierigen Punkt hellstes Licht wirft. Es heißt nämlich nach „Prinzipien" . . . „nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können". Damit ist dasjenige Gegensatzpaar gegeben, das an Stelle der vorkantischen Disjunktion: „Denken — Erfahrung" zu treten bestimmt ist, nämlich: „Erscheinung" und „Gesetz". „Die Erfahrung lehrt uns etwas" — das besagt zunächst nichts mehr, als d a ß uns etwas (als x nicht als a!) erscheint, daß eine unbestimmte Mannigfaltigkeit von Bewußtseinsinhalten gegeben ist. Soll aus diesem x ein a, aus der Mannigfaltigkeit eine Einheit werden, so kann das nur durch die Prinzipien der Vernunft erfolgen. Denn die „Gesetze" haben keinen anderen Sinn als Einheit unter den Erscheinungen herzustellen, eine Einheit, durch die die sinnliche Mannigfaltigkeit selbst keineswegs aufgehoben, sondern eben nur „begriffen" werden soll. Gerade dieses Verfahren der Vernunft, als „bestallter Richter" des Amtes zu walten ist das, was Kant mit seinen „Kritiken" zur Durchführung bringen will. — Auch die Physik verfährt also ähnlich wie die Mathematik, nämlich sie legt etwas (ihre Begriffe) in die Natur hinein, wobei sie indes weit davon entfernt ist, ihr etwas „anzudichten". Andichten — das ist soviel wie phantasieren; von dieser Art der „Spekulation" aber hält sich Kant sorgfältig ferne, dessen ganze Vernunftkritik man ja nicht mit Unrecht eine „T h e o r i e d e r E r f a h r u n g" genannt hat.

3. Die Metaphysik.

Warum ist es nun der Metaphysik bisher nicht vergönnt gewesen, den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen, so fragt sich Kant abermals. Weshalb hat sie dem Vorbilde der Mathematik und Naturwissenschaft nicht zu folgen vermocht? Diese Frage ernsthaft aufrollen, heißt soviel, wie auf einen ganzen Komplex von Schwierigkeiten hinweisen, die teils im Historischen, teils im Systematischen liegen. Denn — das ist die erste Vorfrage — warum faßt Kant das Grundproblem seiner Vernunftkritik gerade unter dem so vieldeutigen und heute im Grunde arg in Mißkredit gekommenen Ausdrucke der „Metaphysik"? Hier bedarf es zum Verständnis der kantischen Lehre einer, wenn auch kurzen, philosophiegeschichtlichen Orientierung.

Der Ausdruck „Metaphysik" (vom griechischen „ta meta ta physika") ist an und für sich wenig bezeichnend, er wurde von den Schülern des Aristoteles geprägt, um die hinter der „Physik" im System stehende Schrift des Meisters zu bezeichnen, in der dieser, wie er selber sagte, seine „erste Philosophie" (prima philosophia) entwickelte. Die Neuplatoniker mit ihrer Neigung zur Mystik vertieften diese äußerliche, sozusagen bibliothekarische Auffassung, insofern als sie Metaphysik deuteten als das „was über die Natur hinausgeht". Seitdem hat sich die Metaphysik dieses Doppelsinnes nicht mehr entledigen können, daß sie nämlich einerseits die Wissenschaft von den Prinzipien und Ursachen [3]), andererseits die Lehre von dem über die Erfahrung Hinausgehenden (dem „Transszendenten") ist. Da es sich somit in der Metaphysik um die schwierigsten, abstraktesten Begriffe handelt, so ist es kein Wunder, daß auf diesem Felde der Streit der Parteien kein Ende kennt, zumal die Metaphysik durch „bloße Begriffe" sich „gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt". (Vorrede zur zweiten Auflage Seite XIV.)

Schon den Kant der vorkritischen Periode beschäftigen aufs intensivste die Probleme der Metaphysik, wie sich am

---

[3]) Aristoteles Metaphysik I 2 p. 982 b 9.

deutlichsten vielleicht in der „Preisschrift"[4]) des Jahres 1763 zeigt, wo es zu Beginn der „Zweiten Betrachtung" heißt: „Die Metaphysik ist nichts anderes als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses." Hier liegt der Nachdruck auf dem Worte: „Erkenntnis"; denn darauf kommt es in der Tat an, ob man mit Aristoteles vorzüglich nach den Prinzipien des Seienden als Seienden fragt oder mit Plato und Kant die Frage an die Spitze stellt (um mit dem „Theaetet" zu reden): „Was ist Erkenntnis?" Diese beiden Strömungen ziehen sich durch die Geschichte der Metaphysik und damit die Geschichte der ganzen theoretischen Philosophie hindurch, und Kants Bedeutung liegt zum Teil darin, die Problemstellung Platos, die in der neueren Zeit, wenn auch nicht ohne innere Unsicherheit und Schwankungen, von Descartes und Leibniz wieder aufgenommen worden war, systematisch ausgebaut und in drei gewaltigen Werken, den drei „Kritiken", durchgeführt zu haben. Ähnlich wie an der oben zitierten Stelle heißt es in den von Benno Erdmann herausgegebenen „Reflexionen" Kants einmal[5]) kurz und treffend: „Die Metaphysik handelt nicht von Objekten, sondern Erkenntnissen", und an einer aus späterer Zeit stammenden Stelle: „die Metaphysik ist eine Philosophie der reinen Vernunft (109), sie handelt entweder von Gegenständen der reinen Vernunft oder von Gegenständen der Erfahrung durch reine Vernunft, nicht nach empirischen, sondern rationalen Prinzipien" (105). Aber — das ist wohl zu beachten — Kant ist in seinem Sprachgebrauch nicht konsequent und versteht vor allem oft das Wort im Sinne seiner Vorgänger und Gegner; so sagt er in den „Reflexionen" einmal: „die eigentliche Metaphysik besteht aus Cosmologia rationali und theologia naturali. Jene hat zwei Teile: Natur und Freiheit und deren Gesetze a priori" (125). So enthält dieser Terminus gleichsam in nuce die gesamten Schwierigkeiten, die mit dem Problem der „Kritik der reinen Vernunft" verbunden sind, und wir dürfen daher hier nur langsam fortschreiten, um das Verständnis der kantischen Lehre voll zu erschließen.

---

[4]) Siehe Werke Philos. Bibl. Band 33 Seite 63ff.

[5]) Seite 30 Nr. 91 (aus der Zeit des „kritischen Empirismus").

Die Metaphysik ist, so heißt es in der „Vorrede" weiter, älter als alle anderen Wissenschaften und würde bleiben, „wenngleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten." In ihr gerät die Vernunft unaufhörlich ins Stocken, und ihre Anhänger leben in einem Zustande beständigen Kampfes, der derart hartnäckig ist, daß noch kein Fechter sich auch nur den kleinsten Platz hat erkämpfen können. So gelangt Kant zu dem harten Urteil über sie, daß „ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen", gewesen sei. (Ebenda XV.)

Woher kommt das nun eigentlich? Sollten hier nicht die Beispiele der glücklicheren Schwesterwissenschaften: Mathematik und Naturwissenschaft den Weg weisen können? Auch in der Metaphysik ist offenbar, wenn anders man zum Ziele gelangen will, eine „Umänderung der Denkart" vonnöten! Hier gelangt Kant nun zu dem entscheidenden Punkte, an dessen richtigem Verständnis nicht weniger als alles hängt, zu der idealistischen Einsicht in das Verhältnis von Denken und Sein, Vorstellung und Gegenstand. Die klassische Stelle sei hier im vollen Wortlaute wiedergegeben: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ." Der volle

Gehalt dieser Stelle läßt sich hier noch nicht ausschöpfen, insbesondere muß die Erörterung der Bedeutung des a priori zunächst verschoben werden, doch leuchtet soviel ein, daß mit dieser „kopernikanischen Drehung" ein völlig neuer Gesichtspunkt gewonnen ist. Nicht mit den Dingen ist zu beginnen, so hatte schon Descartes in den „Regeln zur Leitung des Geistes"[6]) gesagt, sondern mit der Frage, was denn der Intellekt selbst ist, und Kant führt diesen Gedanken hier nur konsequent durch, der zum Eckstein des deutschen Idealismus des neunzehnten Jahrhunderts geworden ist. Es ist das die Annahme, wie er sich selbst weiter unten erläutert (XVII), daß die Gegenstände oder, was dasselbe bedeutet, die Erfahrung[7]), in der sie ja allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, sich nach den Begriffen des Verstandes richte, und das ist möglich, „weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert".[8]) Dies letztere ist besonders wichtig, die Einsicht nämlich, daß Erfahrung selbst eine Verstand erfordernde Erkenntnisart ist, — ist doch damit im Prinzip von Kant der bisher dogmatisch festgehaltene Gegensatz von „Empirismus" und „Rationalismus" überwunden. Kants Lehre ist keines von beiden, — oder beides, wie man will, denn im dogmatischen Sinne muß er sie beide ablehnen, aber er nimmt das Richtige darin auf, indem er lehrt, daß alle Begriffe des Verstandes auf die Erfahrung gehen, die ja erklärt werden soll, und daß sie auf diese eingeschränkt sind, daß aber andererseits die Erfahrung ohne die Begriffe ein Unbegriffenes, daß heißt ein x schlechthin, bleiben würde.

Die veränderte Methode der Denkungsart läßt sich mithin auch so formulieren (XVIII), daß wir „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen". In diesem Versuche nun, das bisherige Verfahren der Metaphysik ganz umzuändern und, dem Beispiele der mathematischen Naturwissenschaft folgend, eine völlige Umkehrung der Denkart vorzu-

---

[6]) Siehe meine deutsche Ausgabe der „Regeln" in der Philosophischen Bibliothek Bd. 26 a, besonders Regel I und VIII.

[7]) Die Sperrung stammt von Kant selbst her.

[8]) Von mir gesperrt.

nehmen, besteht das Geschäft der „Kritik der reinen Vernunft" (XXII). Sie ist noch kein System der Wissenschaft selbst, sondern „ein Traktat von der Methode", aber sie verzeichnet doch die Grenzen der Wissenschaft und offenbart deren ganzen inneren Gliederbau. Das klingt bescheiden, umfaßt aber doch ein gewaltiges Gebiet von Fragen und Schwierigkeiten und wird der geschichtlichen Lage durchaus gerecht, wonach ja die „Kritik" nicht nur einen Abschluß, sondern einen fruchtbaren Anfang des wahrhaft systematischen Philosophierens bedeutet. Ist doch die ernsthafte philosophische Arbeit des gesamten neunzehnten Jahrhunderts an diesem „Traktat von der Methode" orientiert! Das „System der Wissenschaft selbst" zu geben, kann nicht die Aufgabe eines Einzelnen sein, es ist vielmehr die Zukunftsaufgabe, die Kant seinen Nachfolgern hinterlassen hat. Nur daß „Kant nachfolgen" hier keineswegs soviel bedeutet wie den Verzicht auf selbständige eigene Geistesarbeit. Nicht eine bestimmte „Philosop h i e" ist ja in der „Kritik" gegeben, die nun bloß kommentiert zu werden brauchte, wie der Aristoteles der alten und neuen Scholastik, sondern die methodischen Grundzüge wissenschaftlichen Philoso p h i e r e n s werden hier gegeben und darauf gilt es nun für jeden Forscher selber weiterzubauen!

Die „Kritik" ist, wie Kant des weiteren betont (XXXV), nicht etwa dem d o g m a t i s c h e n V e r f a h r e n der Vernunft entgegengesetzt, sondern nur dem D o g m a t i s m u s, d. h. der Anmaßung, mit Begriffen zu operieren, ohne danach zu fragen, wie die Vernunft überhaupt zu ihnen gelangt ist. „Dogmatisch" muß die Kritik freilich sein, insofern sie nämlich aus sicheren Prinzipien a priori streng zu beweisen versuchen muß. Hier faßt Kant „Dogma" wörtlich als „Lehrsatz", „Lehrmeinung", um einzuschärfen, daß es ohne bestimmte vorausgesetzte Lehrsätze bezw. Grundsätze in der Kritik nicht geht, daß aber der „Dogmatismus", das heißt das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft o h n e v o r a n g e h e n d e K r i t i k i h r e s e i g e n e n V e r m ö g e n s abzulehnen ist. Die Kritik soll also weder der geschwätzigen Seichtigkeit dienen, die man damals als „Popularphilosophie" bezeichnete, noch

gar dem Skeptizismus, sondern sie ist eben die Voraussetzung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die als solche notwendig „dogmatisch" und systematisch sein muß. So gelangt Kant zu einem neuen Begriffe von Metaphysik, wie sich besonders auch in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" (1783), zeigt, in denen die Problemverflechtung, die sich unter dem Namen „Metaphysik" birgt, noch deutlicher und ausführlicher zur Darstellung kommt. [9])

Kant weist zunächst, ähnlich wie in der „Vorrede", die Unsicherheit aller bisherigen Metaphysik nach und kommt zu dem Ergebnis (3, 18), daß es überhaupt,[10]) streng genommen, noch keine Metaphysik gibt. Er erklärt nach einer längeren Auseinandersetzung mit Hume, daß er sich in der Kritik diejenige Deduktion zum Ziele gesetzt habe, die seinen Vorgängern (auch Hume) unmöglich schien. Freilich ist sie auch, darüber ist er sich völlig klar, das Schwerste, was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte, weil sie ja allererst die Möglichkeit derselben ausmachen soll.

Die Quellen der metaphysischen Erkenntnis können nicht empirisch sein. Das liegt schon im Wort, heißt doch empeiria — Erfahrung, Physis — Natur, Metaphysik aber das jenseits der Erfahrung Liegende. Eine Metaphysik im heutigen „induktiven" Sinne würde also Kant zu der „physischen" Erkenntnis rechnen und wohl mit Recht, kann sie doch nicht mehr sein als der Versuch, die Gesamtheit der physischen Erkenntnisse zu einem Weltbilde zusammenzuschließen, — immer aber doch auf Grund der Erfahrungsdaten oder Tatsachen. Der Metaphysik kann aber weder äußere noch auch innere Erfahrung zugrunde liegen, sie ist also Erkenntnis a priori oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

„E r k e n n t n i s a p r i o r i", damit gelangen wir zu einem

---

[9]) Die Prolegomena sind hier durchweg nach der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek (Band 40) zitiert. — Siehe z. B. Seite 88 Zeile 12 bis 21.

[10]) Bei Kant „überall".

der schwierigsten Fachausdrücke der Kantischen Erkenntniskritik. Ihr steht gegenüber „Erkenntnis a posteriori". Die Ausdrücke stammen aus der Aristotelischen Philosophie.[11]) Aristoteles unterschied ein von Natur Früheres und Späteres und ein für uns Früheres und Späteres. In der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts vor Kant verstand man unter a priori die „angeborene", rein begriffliche, unter a posteriori die aus der Erfahrung geschöpfte, im Leben erworbene Erkenntnis.[12]) Kant gestaltet diesen psychologischen Begriff um zu einem erkenntnistheoretischen: er bezeichnet die empirische Erkenntnis, die ihre Quelle in der Erfahrung hat und nicht notwendig und allgemein ist, als a posteriori und nennt a priori die davon unabhängige reine Vernunfterkenntnis, der die Eigenschaften der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zukommen. Bei ihm hat das a priori — a posteriori also nichts mit einem zeitlichen Vorausgehen oder Folgen zu tun, sondern es handelt sich hier um den Wertcharakter der Erkenntnis. Der Gegensatz des „Angeborenen" oder „Erworbenen" besteht für Kant gar nicht, vielmehr ist er hier ganz mit den ihn fälschlich angreifenden „Empiristen" einverstanden, lautet doch sogleich der erste Satz der „Kritik der reinen Vernunft" (Seite 1): „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." Es fragt sich freilich, ob sie darum auch allein aus ihr entspringt! Auf diese Frage wird weiter unten einzugehen sein, halten wir hier zunächst das Eine als vorläufiges Ergebnis fest, daß Kant eine derartige Erkenntnis, wie sie in der mathematischen Naturwissenschaft auftritt, der also der Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit zugesprochen wird, als „a priori" charakterisiert.

Bezeichnete man die metaphysische Erkenntnis bloß als „reine", so würde darin nichts Unterscheidendes von der mathematischen liegen, man wird sie also reine philosophische Erkenntnis nennen müssen. Es liegen hier zwei

---

[11]) Wörtlich: a priori — von dem Früheren; a posteriori — von dem Späteren.

[12]) Siehe Michaelis, Wörterbuch, Seite 80.

Arten des Vernunftgebrauchs vor, wie Kant des näheren in der „Methodenlehre" der „Kritik der reinen Vernunft" darlegt (741 ff.). Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus Begriffen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe. „Einen Begriff konstruieren" — darunter ist zu verstehen: die ihm entsprechende Anschauung a priori darstellen. So „konstruiere" ich etwa ein Dreieck, „indem ich den diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand, entweder durch bloße Einbildung in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier in der empirischen Anschauung, beidemale aber völlig a priori, ohne das Muster dazu aus irgendeiner Erfahrung geborgt zu haben, darstelle. Die einzelne hingezeichnete Figur ist empirisch und dient gleichwohl, den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Konstruktion des Begriffes" gesehen wird.

Während also die philosophische Erkenntnis das Besondere nur im Allgemeinen betrachtet, stellt umgekehrt die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja sogar im Einzelnen dar, soll doch etwa der Lehrsatz $a^2 = b^2 + c^2$, den ich an dem e i n e n gezeichneten rechtwinkligen Dreieck bewiesen habe, nunmehr von a l l e n rechtwinkligen Dreiecken gelten. Nur in dieser F o r m also, nicht in der Materie oder den Gegenständen besteht der Unterschied dieser beiden Arten von Vernunfterkenntnis. Es wird weiter unten zu zeigen sein, wie sich dieser Begriff der Anschauung bei Kant vertieft und wie gerade die „reine Anschauung" zu einem Eckpfeiler des Systems wird.

4. Analytische und synthetische Urteile.

Das Neue der Kantischen Untersuchung ist es, Mathematik und Metaphysik zu koordinieren und dann bei beiden nach ihrer Möglichkeit, d a s h e i ß t der Grundgesetzlichkeit, worauf sie beruhen, zu fragen. Hier liegt der Grund für die bedeutungsvolle Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile. Die Mathematik (so will Kant zeigen) enthält synthetische Urteile, d. h. eine Erweiterung unserer Erkenntnis.

Woher entspringen denn nun überhaupt unsere synthetischen Urteile a priori? Wie sind sie möglich? Diese allgemeine Frage gilt es zunächst zu beantworten, wie eine reine Synthesis a priori möglich ist.

Es ist das Eigentümliche aller metaphysischen Erkenntnis, daß sie lauter Urteile a priori enthält (siehe oben Seite 14). Diese Urteile zerfallen nun in zwei Klassen dem Inhalte nach: sie sind nämlich entweder bloß erläuternd und fügen zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzu, oder sie sind erweiternd und vergrößern die gegebene Erkenntnis; jene nennt Kant analytische, diese synthetische Urteile. Kant gibt hierzu einige Beispiele; Analytische Urteile, so führt er aus (Prolegomena § 2 a), „sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war. Wenn ich sage: Alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, denn die Ausdehnung war von jenem Begriffe schon vor dem Urteile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht; das Urteil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: Einige Körper sind schwer, etwas im Prädikate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrößert also meine Erkenntnis, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzutut, und muß daher als ein synthetisches Urteil bezeichnet werden."

Diese Unterscheidung hat den Kant-Erklärern und Gegnern recht viel Kopfzerbrechen gemacht. Beachten wir, ehe wir uns den Beispielen zuwenden, zunächst, was Kant in der „Anmerkung zur allgemeinen Einteilung der Urteile in analytische und synthetische" (Prolegomena § 3) sagt, daß nämlich diese Einteilung in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich sei und daß sie verdiene, in ihr klassisch zu sein, „sonst wüßte ich nicht, daß sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte". Die Unterscheidung hat also vor allem erkenntnistheoretische Bedeutung, spielt dagegen in der empirischen Wissenschaft keine große Rolle. Das

vorausgesetzt, wird es um so eher gelingen, die von Kant beigebrachten Beispiele vorurteilslos zu prüfen.

Doch noch eine Vorfrage ist zu erledigen. Wie gelangt Kant zu den beiden Terminis? „Synthesis" bedeutet Verbindung, Verknüpfung, „Analysis" Zerlegung, Zergliederung. Ist, so könnte man meinen, ein Urteil nicht stets beides: Vereinigung einerseits, Sonderung andererseits? Das ist gewiß richtig und würde von Kant nicht bestritten werden; die obige Einteilung geht ja aber auch gar nicht (psychologisch!) auf den Tatbestand des Bewußtseins, sondern (erkenntnistheoretisch!) auf die Geltung, die Bedeutung des Ausgesagten, und da ist es allerdings von fundamentaler Wichtigkeit, ob es sich nur um eine „Erläuterung" eines — Begriffes oder aber um eine „Erweiterung" unserer Erkenntnis eines — Gegenstandes handelt. Das ist offenbar ein „mächtiger Unterschied" (Prolegomena Seite 26 Zeile 5), der zwischen bloßen Begriffs- und Gegenstandsurteilen! Und das ist nun die Schicksalsfrage für die Metaphysik: sind ihre Sätze und Behauptungen bloße Begriffs- oder rechtmäßige Gegenstandsurteile? Darum allein, um diese Kluft deutlich erkennen zu lassen, die ganze „klassische" Unterscheidung! Diese Interpretation wird sich uns unten bewähren bei der Darlegung der obersten Grundsätze der analytischen bezw. synthetischen Urteile.

Zurück zu den Beispielen: „Alle Körper sind ausgedehnt" — ein analytisches Urteil, „Einige Körper sind schwer" — ein synthetisches Urteil. Nun ist es mit Beispielen, es liegt das an der Natur des Gegenstandes in der Philosophie, immer eine mißliche Sache; man wird also nicht erwarten können, daß Kants Beispiele das doch rein abstrakte Verhältnis: „Gegenstand — Begriff" völlig passend wiedergeben. Wir könnten noch einen anderen Einwand machen: Muß nicht jedes ausgesprochene Urteil auf einen Gegenstand gehen, muß es nicht andererseits stets ein Begriffs-Urteil sein? In der Tat — das läßt sich nicht vermeiden. Man kann nur sagen, daß der Satz: „alle Körper sind ausgedehnt" über die Definition des Begriffs ‚Körper' nicht hinausgeht, während es sich bei dem Urteil über die Schwere um eine Eigenschaft han-

delt, die in der Erfahrung gegeben ist und deren Gründe, sowie deren Größe erst von der Wissenschaft der Physik festzustellen sind. Somit handelt es sich also im zweiten Falle vornehmlich um den Körper als G e g e n s t a n d einer Wissenschaft.

Sind denn aber die analytischen, die bloßen „Erläuterungs"-Urteile überhaupt von solcher Bedeutung, daß es sich verlohnt, sie den eigentliche Erkenntnis aussprechenden zu koordinieren? Darauf antwortet Kant: „Ein großer Teil, und vielleicht der größte, von dem Geschäfte unserer Vernunft besteht in Z e r g l i e d e r u n g e n der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unseren Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinandersetzen" (9).

Welches ist nun das Prinzip, der oberste Grundsatz der analytischen Urteile? Nun — welchen Inhalt auch unsere Erkenntnis haben mag, so ist doch die allgemeine, wenn auch nur negative Bedingung unserer Urteile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen, denn sonst wären sie an und für sich nichts (189). Trotz der Freiheit von Widerspruch kann natürlich ein Urteil doch falsch oder grundlos sein. Dieser Satz: daß keinem Dinge ein Prädikat zukommt, das ihm widerspricht, also der Satz des Widerspruchs oder, positiv gewendet, der Identität ist nun das Prinzip der analytischen Urteile, denn diese wollen ja weiter nichts als die Identität von Subjekt und Prädikat aussagen. Nehmen wir das obige Beispiel: alle Körper sind ausgedehnt. Es besagt, daß von einem X ein Komplex von Eigenschaften: a, b, c ... n bekannt ist. Nun greife ich die erste Eigenschaft (die Ausdehnung) heraus, ohne die sich X nicht definieren läßt und behaupte: das als a, b, c . . . n bekannte X i s t a. Es wäre ein offenbarer Widerspruch, von ihm die Eigenschaft: „non a" auszusagen.

Freilich — wenngleich der Satz des Widerspruchs das allgemeine und völlig hinreichende Prinzip aller analytischen Erkenntnis ist (191), so geht doch sein Ansehen und seine Brauchbarkeit nicht weiter. Er ist die conditio sine qua non, das heißt die negative Voraussetzung, aber keineswegs der Bestimmungsgrund der Wahrheit unserer Erkenntnis. Und noch eins ist zu beachten, nämlich: alle analytischen Urteile sind Urteile a priori, mögen auch ihre Termini der Erfahrung entnommen sein. So wenn ich den Satz habe: „Gold ist ein gelbes Metall"; denn dazu brauche ich die Erfahrung nicht, sondern es genügt, meinen Begriff vom Golde als eines gelben Metalls zu zergliedern. (Prolegomena Seite 15, vergl. Kritik Seite 12.)

Synthetische Urteile aber bedürfen eines anderen Prinzips als des Satzes des Widerspruchs. Denn während ich beim analytischen Urteile stets annehme, daß ich eine bestimmte Erkenntnis (X = a, b, c . . . n) schon habe und sie nur zu zerlegen brauche, ist das bei den synthetischen Sätzen gerade das Problem, wie eine solche Verbindung von Merkmalen ursprünglich zustandekommt. Bei den aposteriorischen Urteilen scheint das freilich ganz einfach zu sein; denn da ist es die Erfahrung, in der ich die Verknüpfung der verschiedenen Merkmale kennen lerne. So ist es die Erfahrung, „worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädikats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, obzwar einer nicht in dem anderen enthalten ist, dennoch als Teile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, zueinander gehören" (12). Aber wie steht es mit den synthetischen Urteilen a priori? Da fehlt doch dieses Hilfsmittel ganz und gar. Wenn ich hier über den einen Begriff A hinausgehe, um einen anderen B damit zu verbinden, worauf stütze ich mich dabei, und wie ist diese Synthesis möglich? So könnte man die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis auch präziser fassen als die nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori.

Nehmen wir etwa den Satz: „Alles was geschieht, hat seine Ursache." Das ist eine Behauptung, ein Urteil, in dem die

beiden Begriffe der Gesamtheit des Naturgeschehens und der Ursächlichkeit aufeinander bezogen, miteinander verknüpft werden, und zwar denken wir in diese Beziehung allgemeine und notwendige Geltung hinein. Mit welchem Rechte? Der Beantwortung dieser einen Frage ist das kantische Nachdenken in dem Jahrzehnt von 1770 bis 1781 gewidmet, und die ganze, umfangreiche „Kritik der reinen Vernunft" ist der Versuch, hierauf eine wirklich befriedigende Antwort zu geben.

Nun ist an diesem Punkte schon viel gewonnen, wenn der Leser sich nur über den Sinn und die Bedeutung dieser Frage einigermaßen im klaren ist. Die gewaltigen und „tiefen" Probleme der Erkenntnis, der „Weltanschauung" scheinen da doch auf eine recht trockene, scholastisch anmutende Formel gebracht! Hier trennen sich nun allerdings die Wege und es heißt: hie populäre Welt- und Lebens-Anschauungsweisheit und materialistische oder „monistische" Lösung von „Welträtseln", da strenges, geschultes Denken an Stelle von phantasievoller, eben deshalb aber auch auf unsicherem Boden ruhender Lehre. Die Philosophie ist nicht dazu da, Rätsel zu lösen oder über geheimnisvolle Kräfte der Natur und des Geistes Aufschlüsse zu geben, sondern sie hat jedenfalls zunächst (als Erkenntniskritik) nur die nüchterne Aufgabe, nachzuweisen, auf welcher Grundgesetzlichkeit die Erkenntnis beruht. Und dabei ist daran festzuhalten, daß in synthetischen, d. h. Erweiterungsurteilen a priori die ganze Endabsicht unserer theoretischen Erkenntnis besteht. Wie gelangen wir zu diesem wirklich neuen Erwerb (14), wie vom A zum B oder, anders ausgedrückt, wie ist es möglich, daß eine Verknüpfung von zwei bloßen Begriffen (A und B) dennoch Gegenstandsbedeutung hat, das heißt von demjenigen gilt, was wir als den Naturgegenstand bezeichnen, wie das doch offenbar in dem obigen Satze: „Alles Geschehen hat eine Ursache" der Fall ist, den wir ja, da er von einer „Allheit" etwas aussagt, der stets zufälligen, besonderen Erfahrung auf keinen Fall können entlehnt haben.

Welches ist nun der oberste Grundsatz der synthetischen Urteile a priori, und wie sind sie möglich? Also die Frage ist:

Wie war es ursprünglich möglich, das Prädikat mit dem Subjekt X a priori zu verbinden? Wie ist es möglich, so fragen wir und können demnach den gesuchten obersten Grundsatz vorläufig als den Grundsatz der Möglichkeit bezeichnen. Der Möglichkeit pflegt man gegenüberzustellen die Wirklichkeit. Daß es „wirklich" solche synthetische Erkenntnisse a priori gibt, das hat für die mathematische Naturwissenschaft Newton in seinem unsterblichen Werke: „Philosophiae naturalis principia Mathematica" gezeigt. Mit dieser Feststellung kann die Wissenschaft selbst sich zufrieden geben, aber die „Vernunftkritik", die Philosophie, fragt über die Naivetät des Gegebenen hinaus nach der Möglichkeit. Wie sind solche Erkenntnisse möglich, worin liegt ihre Rechtfertigung, so lautet ihre „transszendentale" (siehe hierzu unten Seite 34) Frage. Die apriorischen Sätze und Gesetze sind in der mathematischen Naturwissenschaft wirklich vorhanden; gut, welches aber sind ihre Voraussetzungen, welches die Erkenntnisbedingungen, die sie ermöglichen?

Die ganze Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zerfällt so in drei Unterfragen:

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Kant konnte dieses, sein Problem auf doppelte Weise zur Erledigung bringen, indem er entweder — es ist dies die zerlegende Methode — das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft hinnahm und es auf seine Bedingungen bezw. Voraussetzungen untersuchte (so wie man in der Mathematik sagt, dies ABC sei das gesuchte Dreieck: welches sind die zu seiner Konstruktion erforderlichen Stücke) oder — es ist dies die aufbauende Methode — indem er eine nach der anderen dieser Bedingungen vornahm und aufzeigte, wie sie die Voraussetzungen für das Gebäude der Wissenschaft sind. Den letzteren Weg hat er in der Kritik, den ersteren in den Prolegomenen eingeschlagen. Stellte sich dann heraus, daß die Metaphysik den beiden anderen Disziplinen nebenzuordnen sei, so war ihr Anspruch gerettet, ließ sich aber kein kontinuier-

licher Übergang von den Urteilen der mathematischen Naturwissenschaft zu denen der Metaphysik finden, so mußten die letzteren verdächtig werden. Und verdächtig als analytische Urteile.

Die Mathematik und die Naturwissenschaft beruhen zwar auch auf Begriffen, aber diese Begriffe haben die Geltung und die Bedeutung von Gesetzen, erst damit und darin finden sie ihre Rechtfertigung! Steht es ebenso mit den Prinzipien der Metaphysik? Seele, Welt, Gott, — so zeigte sich nun in der kritischen Untersuchung — das sind Begriffe, aber nicht mehr als das; als Gesetze lassen sie sich nicht fassen. Damit ist der „alten" Metaphysik das Urteil gesprochen, denn da ihre Grundlagen keine Gesetze sind, so hat sie nicht das Recht, als Wissenschaft zu gelten. Die neue, die „künftige Metaphysik", wird also, wie Kant eingangs der Prolegomena betont, „als Wissenschaft" aufzutreten haben. Wir müssen demnach die dritte Frage neben den beiden ersten fallen lassen, aber damit ist sie nicht ohne weiteres gestrichen, sondern nur diesen übergeordnet. Unter Metaphysik wollen wir nun zunächst mit Kant nichts anderes verstehen, als die Lehre von den Prinzipien der Mathematik und der Naturwissenschaft selbst. Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist dann im Grunde identisch mit der nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft. Kant darf demnach, wie er das in den Prolegomenen tut, es aussprechen, daß alle Metaphysiker feierlich von ihren Geschäften dispensiert sind, bis diese Frage zur Entscheidung gebracht ist.

Aber wo den Hebel ansetzen, um dies gewaltigste aller Probleme ins Rollen zu bringen? Wir haben in den obigen Darlegungen bereits zwei Begriffe gestreift, die uns hier von Nutzen sein können: den der Möglichkeit, besser der Ermöglichung, und den des Gesetzes. Was soll in seiner Möglichkeit nachgewiesen werden? — die mathematische Naturwissenschaft! Und wodurch soll sie ermöglicht werden? — durch Gesetze! Statt ‚mathematische Naturwissenschaft' sagt Kant mit Newton auch Erfahrung (experientia). Dieses Wort wird also von Kant nicht in der gewöhnlichen Weise — als

Summe von Wahrnehmungen — gebraucht, sondern es bedeutet, wie bereits oben (Seite 12) erwähnt, „eine *Erkenntnisart*, die Verstand erfordert“. Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik ist also für Kant — so paradox das klingt — identisch mit der Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung. Es gilt die Bedingungen zu finden, welche die Erfahrung zunächst als mathematische Naturwissenschaft ermöglichen, damit sind dann zugleich gefunden die Bedingungen für die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung; denn: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori" (197). So spricht Kant den obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile aus.

Das müssen wir noch genauer zu verstehen suchen; denn hier ist der Angelpunkt seiner ganzen Lehre. Der erste Teil des Satzes besagt: Sind die Erkenntnisvoraussetzungen gefunden, so sind damit die Voraussetzungen für den *Gegenstand* gefunden. Diese Behauptung erklärt sich aus der idealistischen Grundannahme Kants. Zwischen den Vorstellungen, der Erkenntnis *einerseits* und den vorgestellten Dingen, dem Gegenstand *andererseits* ist, wie bereits oben (S. 11) erörtert, ein zwiefaches Verhältnis möglich, *entweder* die Vorstellungen richten sich nach den Dingen, die Erkenntnis nach dem Gegenstand, *oder* die Dinge richten sich nach unseren Vorstellungen, nach der Erkenntnis. Im ersteren Fall entsteht eine große Schwierigkeit; denn was wirklich als *Gegenstand* auszuzeichnen ist, darüber hat man sich vergeblich abgemüht, und es ist in der Tat schwer, einzusehen, wie sich a priori, unabhängig von der Erfahrung in ihrem *alten* Sinne des Besonderen und Zufälligen, etwas von an sich schon vorhandenen, ohne weiteres gegebenen Gegenständen erkennen lassen soll.

Es gilt also, wie schon oben ausgeführt, eine „Revolution der Denkart“ vorzunehmen, ähnlich der, wie sie in der Naturwissenschaft durch Kopernikus hervorgerufen worden ist.

Nicht die Erkenntnis „dreht sich" um die Gegenstände, sondern diese um die Erkenntnis! Erst gilt es, die Gesetze des Verstandes selbst — des intellectus ipse, wie Leibniz sagte — festzustellen, dann die der Dinge. Was ein „Ding", ein „Gegenstand", was eine Tatsache ist, das hat allein die Erkenntnis auszumachen. Dieser Baum z. B., den ich sehe, ist ein Ding, aber auch seine Bestandteile, der Ast an ihm, ist ein Ding, ferner das Blatt, die Faser usw. Fasse ich also dennoch den Baum als ein Ding, als eine Einheit, so ist mir diese keineswegs gegeben, sondern als solche lediglich durch den Gesichtspunkt der Erkenntnis bestimmt. Ferner: vor 5 Jahrhunderten war es eine „Tatsache", daß die Erde stillstehe, daß die Planeten sich um sie in Kreisen bewegen; dann kam Kopernikus, und die vermeintliche Tatsache, bei der man sich auf die Aussagen der Sinne stützen zu können glaubte, schwand dahin. Nun war man (Kepler) davon überzeugt, daß die Planeten sich „tatsächlich" in Ellipsen bewegen. Aber je reifer die Wissenschaft wird, um so vorsichtiger wird sie mit der Behauptung von Tatsachen. Heute weiß man, daß nach dem Newtonschen Grundgesetz die actio gleich der reactio ist, d. h. daß jeder Körper des Universums jeden andern im direkten Verhältnis seiner Masse und im umgekehrten Verhältnis des Quadrats seiner Entfernung anzieht. Die Erde würde also zwar mit Rücksicht auf die Sonne eine Ellipse beschreiben, aber sie wird ja nicht von dieser allein angezogen, sondern von allen anderen großen und kleinen Weltkörpern. Würde etwa eines Tages die Sonne nicht mehr vorhanden sein, so würde die Erde ohne weiteres in elliptischer Bahn um den Jupiter kreisen, und so ist es klar, daß dieser Planet also auch unter den heutigen Umständen die Erdbahn stark beeinflussen muß.

Wenn schon von etwas „Gegebenem" die Rede sein soll, so sind dies sicherlich nicht die „Tatsachen", sondern die einfachen Instrumente der Erkenntnis, die Begriffe unseres Verstandes. Auch dies aber trifft nur für die metaphysische, nicht für die transszendentale Erörterung zu. Diese letztere gibt sich mit dem bloßen Vorhandensein derselben nicht zu-

frieden, sondern verlangt eine Rechtfertigung, Ableitung aus den fundamentalen Gesetzlichkeiten des erkennenden Denkens.

Haben wir so den ersten Teil des obersten Grundsatzes begriffen, daß die Erkenntnisbedingungen bestimmend sind für die Gegenstandsbedingungen, so dürfen wir zu dem zweiten Teile übergehen; dieser besagt: „darum", weil die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich sind die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, „haben sie objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori." Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als der mathematischen Naturwissenschaft sind, für sich genommen, nichts als Begriffe, die unserem Bewußtsein entsprungen, also, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch: subjektiv sind. Indem sie aber als die die Gegenstände selbst ermöglichenden Bedingungen aufgewiesen werden, werden sie objektiv, d. h. ohne sie ist von den Objekten keine Aussage, kein Urteil möglich. Was die Dinge, die Objekte sind, das müssen wir von den subjektiven, ja den subjektivsten Begriffen, wie Zeit, Zahl, Raum usw. lernen. Eben durch diese Beziehung auf den Gegenstand werden die Begriffe zu Gesetzen, erhalten sie objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.

Das führt uns auf eine abschließende Einsicht in die Natur des obersten Grundsatzes: er ist der Grundsatz der Gesetzlichkeit überhaupt. Daß Gesetzlichkeit in allen Schöpfungen unseres Bewußtseins walte, diese Forderung vertritt er. Darüber darf und kann nicht hinausgefragt werden. So wie der Naturforscher mit dem Einzelgesetz sich zufrieden gibt, das z. B. den Fall der Körper regiert, so muß der Philosoph sich zufrieden geben mit dem Gesetz der Gesetzlichkeit. Wie es überhaupt kommt, daß es so etwas gibt wie „Gesetz" oder „Bewußtsein", das sind unwissenschaftliche Fragen. Dieses demütige Sich-Bescheiden nennt Kant die „kritische Selbstbesinnung".

So gibt der oberste Grundsatz auf die Frage nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis die zureichende Antwort. Damit ist aber unsere ursprüngliche Frage noch nicht völlig er-

ledigt, nämlich: was ist die Erkenntnis, deren Grenzen so bestimmt werden? Die Kritik als Ganzes gibt darauf die Antwort. Kant löst diesen Teil des Problems so, daß er die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung einzeln durchgeht; damit hat er dann, laut dem obersten Grundsatze, die Bedingungen gefunden, welche den Gegenstand oder besser: die Gegenstände der Erfahrung ermöglichen. Für diese Art der Untersuchung hat er, wie noch genauer zu zeigen sein wird, den Kunstausdruck des „transszendentalen" geprägt; denn, so sagt er, eine transszendentale Erkenntnis hat es nicht sowohl mit (besonderen, einzelnen) Gegenständen zu tun, „sondern nur mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll" (25).

Der oberste Grundsatz der synthetischen Urteile erwies sich uns als derjenige der Gesetzlichkeit oder der Möglichkeit. Fragen wir nun weiter nach der Wirklichkeit synthetischer Sätze a priori. Da ergibt sich folgendes:

Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch (14).

Zwar erfolgen alle mathematischen Schlüsse nach dem Satz des Widerspruchs, aber darum brauchen doch die Sätze selber keineswegs analytischen Charakter zu haben. Gewiß: wenn ein Schluß gültig sein soll, so darf in ihm kein Widerspruch vorhanden sein, es darf auch kein Zweifel möglich sein etwa an der Identität des Mittelbegriffs, aber die mathematischen Sätze wie z. B. $7 + 5 = 12$ enthalten darum doch mehr, enthalten ein Neues. Vielleicht ist es geboten, die obige Behauptung einzuschränken auf die reine Mathematik, da deren Sätze eine Notwendigkeit bei sich führen, die der Erfahrung nicht entnommen ist. Über diesen durchaus nicht eindeutigen Begriff der „Erfahrung" werden wir uns weiter unten noch zu verständigen haben. (Siehe Kapitel 2.) Sehen wir davon zunächst ab und fragen wir uns, ob es denn überhaupt richtig ist, daß der arithmetische Satz: $7 + 5 = 12$ ein synthetisches Urteil darstellt?

Ist er etwa ein analytisches? Dann müßte nach dem Satze des Widerspruchs sich aus der Summe von 7 und 5 die Zahl

12 herausklauben lassen. Wir sehen sogleich, daß dem nicht so ist, denn der unbestimmte Gedanke, daß 7 und 5 zu einer Zahl zusammenzufassen sind, ist nicht identisch mit dem Begriff der „Zwölf". Jener ist eine dem Denken gestellte Aufgabe, die „Zwölf" dagegen ist eine Lösung! Oder, anders ausgedrückt, die Verfahrungsweisen des Denkens, nach denen sich die 7, die 5 bilden, der Gedanke der Addition auf der einen, der Begriff der Zwölf auf der anderen Seite, — das sind verschiedene Inhalte. Also liegt ein synthetischer Satz vor, und da er offenbar notwendige und allgemeine Gültigkeit hat, so ist er a priori.

Und wie gelange ich zu dem Begriffe der 12? Offenbar dadurch, daß ich die Anschauung zuhilfe nehme, indem ich etwa zu 7 Punkten 5 hinzutue, zu 7 Fingern 5 Finger usw. In der Anschauung also gelange ich zur Erkenntnis der Gleichheit der linken und der rechten Seite, einer „Anschauung", die, wie wir noch sehen werden (siehe unten Seite 65) nicht durchaus etwas Sinnliches im Sinne von etwas Empirischem zu sein braucht.

Dasselbe wie in der Arithmetik zeigt sich in der Geometrie, und so ergibt sich denn der Satz von der Geraden als der kürzesten Verbindung zwischen zwei Punkten als ein synthetisches Urteil a priori (16). Ferner:

Naturwissenschaft (Physica) enthält synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich (17).

Behaupte ich etwa, daß bei allen Veränderungen innerhalb der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt oder daß bei aller Mitteilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein müssen, so sind das gewiß synthetische Urteile, wie denn nach dem Eingeständnis des genialen Physikers Hertz alle eigentlichen Prinzipien der Mechanik „synthetische Urteile a priori im Sinne Kants" [13]) sind.

So ergibt sich nun ganz natürlich als dritte Frage: Gibt es

[13]) Siehe Hertz, Mechanik, Vorwort S. XXVII und S. 53 (Ges. Werke Band III).

auch synthetische Sätze a priori in der Metaphysik? Kant behauptet es und die Aufgabe der Vernunftkritik ist es, diese nachzuweisen.

Nur noch eine Vorfrage harrt dabei der Behandlung, nämlich: was versteht Kant eigentlich unter „Erfahrung"? Ist dieser Begriff bei ihm eindeutig? Wenn nicht: welche verschiedenen Bedeutungen hat er und ferner: was folgt daraus für die Charakterisierung der Erfahrungs*urteile*?

Zweites Kapitel.

Der Begriff der Erfahrung.

1. „Erfahrung" Problem, — nicht Lösung.

Wenn so viele „Schulen" sich um den wahren Sinn der kantischen Lehre streiten, wenn die verschiedensten philosophischen Richtungen sich aus dem Kantianismus haben entwickeln und Anhänger der verschiedensten Standpunkte sich auf ihn haben berufen können, so liegt das nicht zum kleinsten Teil an dem Rätselwort der „Erfahrung". Umso notwendiger erweist es sich, gerade an diesem Punkte den Gedankengängen der Vernunftkritik soweit nachzugehen, daß wir zum Zentrum der eigentlichen Schwierigkeit vordringen!

Kant war bei seiner ganzen Untersuchung von einem Unterschiede ausgegangen, den Aristoteles zuerst in die Philosophie eingeführt hat, dem Unterschiede von theoretischer und praktischer Erkenntnis. Die Philosophie, so lehrt er, ist Vernunfterkenntnis, sofern aber sie Vernunftlehre ist, muß in ihr etwas a priori erkannt werden, das heißt streng notwendig und schlechterdings allgemein-gültig. Hierbei kann nun die Erkenntnis auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, nämlich entweder so, daß sie dessen Begriff bloß bestimmt oder daß sie ihn wirklich macht. [13a]) Die erste ist die theoretische, die zweite die praktische Erkenntnis der Vernunft.

Kant trennt also theoretische und praktische Erkenntnis, ohne deshalb aber der vulgären Meinung zuzustimmen, daß etwas in der Theorie richtig, in der Praxis aber untauglich sein könne.

[13a]) Vorrede zur zweiten Auflage Seite IX. Vergleiche die Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft Seite X.

Die Trennung hat vielmehr selber hier nur einen methodischen Wert, da es sich für ihn darum handelt, die Arten der Gewißheit in der Naturwissenschaft und der sie begründenden Logik einerseits und den sogenannten Geisteswissenschaften und der sie begründenden Ethik anderseits scharf zu sondern. Gerade in dieser Sonderung der Welten der Kultur liegt das große Verdienst Kants, liegt der Fortschritt über die zeitgenössische Metaphysik, deren offensichtlichster Fehler es war, eine Reihe von allgemeinen Begriffen dazu zu benutzen, um aus ihnen Naturwelt und Überwelt herauszuspintisieren.

Schon die vorkritischen Schriften, insbesondere „die Träume eines Geistersehers" und die Schrift „über die negativen Größen" usw. aus den Jahren 1763 zeigen deutlich, wie Ernst Cassirer[14]) mit Recht schreibt, daß hier aller Metaphysik aus willkürlich festgestellten Begriffen das Urteil gesprochen wird. Und da gibt es für Kant in der zeitgenössischen Philosophie auch keine Unterschiede mehr: Sein Verdikt trifft nicht minder als Wolff, so auch den ihm früher näherstehenden Crusius, der durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen die Ordnung der Dinge aus dem Nichts zu erschaffen gesucht hatte.[15]) Kant ist sich schon damals völlig darüber klar, daß, welchen Ausblick uns auch die sittlichen Probleme im letzten Grunde gewähren mögen, wir für die Begründung der sittlichen Gesetze einzig auf uns selbst hingewiesen sind, ohne den Hebel einer jenseitigen Welt zu bedürfen. „Die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt, und da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift gibt, so macht sie gemeiniglich die großen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können. Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht viel-

---

[14]) Geschichte des Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, zweiter Band, zweite Auflage, Seite 603.

[15]) Siehe Träume eines Geistersehers usw., drittes Hauptstück Absatz 1.

mehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen?"

„Der wahrhaft sittliche Vernunftglaube kann daher der metaphysischen Stützen entbehren: Laßt uns demnach alle lärmende Lehrverfassung von so entfernten Gegenständen der Spekulation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der Tat gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der anderen Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben: daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach soviel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!"

So sehr also von vornherein es gerade die ethischen Motive sind, welche die Metaphysik Kants bestimmen, geht er dennoch n i c h t u n m i t t e l b a r zu den Problemen der praktischen Philosophie über, sondern unternimmt erst in jahrelanger mühsamer Arbeit die Grundlegung einer neuen Erfahrungslehre, weil er sich klar darüber ist, daß nur eine wahrhaft solide „Theorie der Erfahrung" zu einer haltbaren Ethik führen kann. Wahrheit und Sittlichkeit, Sittlichkeit und Wahrheit sind zwar aufs engste miteinander verbunden, aber kein sittlicher Grundsatz besteht ohne sorgsame Prüfung der ihm vorausliegenden Erkenntnisbedingungen. Es haben also

die ethischen Fragen vor den rein logischen zwar den Vorzug des Interesses, und zwar so sehr, daß, wie Kant einmal sagt, der Mathematiker seine ganze Wissenschaft, den Stolz der menschlichen Vernunft (492) gern dahingeben müsse, um über die ethischen Fragen Gewißheit zu erlangen. Aber trotz dieser Anerkennung des „Primates der praktischen Vernunft" ist es, wie oben gezeigt, notwendig, erst die logische oder erkenntnistheoretische Frage zur Erledigung zu bringen.

Kant bedient sich hierbei mit großer Vorliebe des schwierigen Wortes der Erfahrung. Erfahrung, — das kann nun sowohl den Gegenstand wie die Methode bedeuten; es kann sein d a s w a s wir erfahren, oder die Art und Weise des Erfahrens.

Man muß sich hier völlig klar darüber sein, daß mit diesem Worte noch nicht die geringste Lösung gegeben ist, sondern daß damit erst das Problem bezeichnet wird. Freilich, würde man Hume fragen, woher denn die Erkenntnis z. B. der kausalen Zusammenhänge stamme, so würde er darauf antworten, „aus der Erfahrung" (from experience), aber darum bleibt die Erfahrung doch das Rätsel, keine Lösung. So könnte man denn sagen, daß das ganze Bestreben Kants in seiner „Kritik der reinen Vernunft" darauf gerichtet ist, die Erfahrung zu legitimieren. Dabei nimmt er aber dieses Wort keineswegs im Sinne von Locke oder Hume, sondern in demjenigen Newtons, denn nicht was man so populär Erfahrung nennt, ist von ihm gemeint, also das subjektive Erlebnis, sondern es ist die Erfahrung für ihn der Gesamtausdruck für alle diejenigen Fakten und Methoden wissenschaftlicher Erkenntnis, an welche mit Ausschluß der Ethik die philosophische Frage zu ergehen hat.

Erfahrung ist, wie es schon in der zitierten Vorrede heißt, selbst eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert, und welche? Offenbar die Naturerkenntnis! Also können wir vorläufig diese beiden Begriffe Erfahrung und Naturerkenntnis gleichsetzen, und wenn Kant die Legitimierung der Erfahrung unternimmt, so damit zugleich die Rechtfertigung der Naturerkenntnis. Schärfer ließe sich dieser Gedanke so formulieren, daß es in der Kritik der reinen Vernunft sich nicht sowohl handelt um die

„Erfahrung“ und die „Vernunft“, sondern um die Erörterung des Begriffs der Erfahrung. Den Begriff der Erfahrungserkenntnis zu legitimieren und ihn von demjenigen der ethischen Erkenntnis zu sondern, wenngleich sie sich anderseits beide unter den Begriff der Vernunfterkenntnis unterordnen — das ist das Ziel, das Problem der Vernunftkritik.

2. Die transszendentale Methode.

Um dieses Problem zur Bestimmung zu bringen, war es aber vor allen Dingen notwendig, den allgemeinen Titel der Erfahrung in die besonderen Wissenschaften wieder aufzulösen, um an diesen den Wert der Erfahrung zu bestimmen. Es mußte, wie Hermann Cohen (Kants Theorie der Erfahrung, Seite 60) sagt: wie das Schlagwort der Vernunft, so auch das der Erfahrung „in der Wissenschaft fixiert werden, da es doch nicht tunlich noch rätlich war, die eine wie die andere dieser gangbaren Bezeichnungen zu vermeiden.“

Indem Kant so seine Frage richtet auf die Möglichkeit der Mathematik und der Naturwissenschaft, das heißt mit anderen Worten, indem er nach ihrer Grundgesetzlichkeit, nach den fundamentalen Voraussetzungen dieser Wissenschaft fragt, gelangt er zu der ihm eigentümlichen transszendentalen Methode, welche seine Philosophie von den Untersuchungen der Vorgänger bei aller Verwandtschaft der Tendenzen, wie bei aller Gemeinschaft der Probleme und Begriffe doch gänzlich unterscheidet.

Diese seine Methode aber ist Kant entstanden in dem Nachdenken über Newtons philosophiae naturalis principia mathematica, in welchen Newton selber von philosophischen Begriffen ausging (z. B. Raum, Zeit, Bewegung, Masse, Ursache usw.). Und wenn Newton immer wieder betont, daß er bloß Erscheinungen untersuche, deren Gesetze formuliere, Hypothesen dagegen ablehne, so beruht doch die Erscheinung selbst auf den in den Definitionen und den drei leges motus vorausgesetzten Begriffen, und eben auf diese Voraussetzungen der Newtonschen Wissenschaft richtet sich das Interesse Kants. Aber darum darf man nicht etwa glauben, daß seine ganze

Leistung darin bestände, die Grundbegriffe aus der geschichtlichen Feststellung in die philosophische Rechtfertigung zu übersetzen; die Feststellung selbst muß zwar von der geschichtlichen Einsicht veranlaßt werden, aber sie bedarf doch eigener philosophischer Erwägung, bevor die Rechtfertigung beginnen kann. Es ist eben nicht an dem, daß die Begriffe, in denen der Rechtsgrund der Erkenntnis beruht, vorlägen wie ein völlig gesicherter Tatbestand, etwa wie die Axiome der Geometrie, denn man wüßte alsdann nicht recht, wozu noch die ganze philosophische Untersuchung; vielmehr ist es erst das Problem der Philosophie, diese Begriffe festzulegen und in ein, sei es auch noch so unvollkommenes, weil ja selbst wieder geschichtlich bedingtes, System zu bringen.

Hier liegt nun eine Schwierigkeit vor, insofern, als nämlich die transszendentale Methode in diesem Punkte von der Psychologie abzuhängen scheinen könnte. Denn müssen nicht diese Elemente der Erkenntnis psychologische Gebilde, Elemente des Bewußtseins sein? Aber die logische Analyse meint in der Tat mit ihren Elementen etwas ganz anderes wie die Psychologie! Die letztere führt alle ihre Analyse zurück auf das Element der Empfindung, und wenn man den Sensualisten glauben will, so sind diese Empfindungen als Impressionen nichts anderes als die Abdrücke der Dinge und die Ideen wieder nichts anderes als die Kopien der Impressionen. Das heißt aber schon nicht mehr Psychologie treiben! Denn wenn man von den „Dingen" redet, von den Eindrücken, die sie machen usw., so sind dies doch Begriffe, die nicht bei der bloßen Analyse des Bewußtseins-Inhaltes stehen bleiben, (wie das doch die Psychologie tun will), sondern die den Inhalt und Wert der Erkenntnis angehen. Was kann eine bloß deskriptive, das heißt den Inhalt des Bewußtseins beschreibende Psychologie überhaupt von Dingen wissen?

Dieser ganze Ausgang von den Dingen ist für den kritischen Philosophen unmöglich, denn das hieße ja von vornherein das ganze Problem als fertig, als gelöst ansehen! Sind uns die Dinge so einfach in den Sinnesempfindungen „gegeben", wozu dann eigentlich noch der ganze Apparat der sogenannten Wis-

senschaft und gar noch die Begriffsspalterei der Philosophie? Die Dinge, — das gilt es erst einmal einzusehen —, das ist eine gänzlich dogmatische Voraussetzung, eine ebenso dogmatische Voraussetzung, wie anderseits das an und für sich gegebene, substantielle Ich. Setzt man diese beiden voraus, auf der einen Seite die Dingsubstanzen, auf der anderen Seite die Ichsubstanz, so ist nicht recht einzusehen, wie die Erkenntnis zwischen diesen beiden Welten, der Welt der Wirklichkeit und der Welt der Seele die Brücke schlagen soll, wie sie, anders ausgedrückt, Ich und Welt wiederum in Eins zu fassen vermag. Es gehört zu den größten Verdiensten der kantischen Vernunftkritik, dieses althergebrachte, schon seit der indischen Philosophie der Upanischads übliche Subjekt-Objektschema zerschlagen und überflüssig gemacht zu haben.[16])

Selbst bei Locke bildet trotz aller psychologischen Kritik des Substanzbegriffes dieses Schema den selbstverständlichen, nirgends ernsthaft bezweifelten Ausgangspunkt. (Ebenda 661.) Hume löste zwar das äußere wie das innere Sein gleichmäßig in die bloße assoziative Verknüpfung der Eindrücke auf, aber abgesehen davon, daß diese Lehre in ihren eigenen psychologischen Erklärungen die objektive Gültigkeit derjenigen Begriffe voraussetzen muß, deren logisches Recht sie verneint, so liefert doch gerade die Negation, mit der sie endet, den stärksten mittelbaren Beweis für die Macht dieses metaphysischen Grundschemas. Dieses Schema bestreiten, das scheint, so könnte man glauben, überhaupt nichts geringeres zu bedeuten, als die Möglichkeit der Erkenntnis selbst leugnen. Es ist das Neue der kantischen Lehre, daß sie die ganze Auffassung, als ob unsere Erkenntnis eine bloße Abbildung des Seins wäre, daß sie diesen dogmatischen Psychologismus entwurzelt und so das zum Abschluß bringt, was Descartes und Leibniz in methodischer Arbeit begonnen hatten. Denn weder kommt es dieser darauf an zu zeigen, was das Ich ist, noch in welchem Verhältnis dieses steht zu dem äußeren

---

[16]) Siehe Cassirer a. a. O. Seite 649 ff. und meinen kleinen Abriß der Psychologie, § 24. (Berlin 1914, Georg Reimer.)

Gegenstande, sondern, worauf sie sich in erster Linie bezieht, das ist die Gesetzlichkeit und die logische Struktur der Erfahrung. (Ebenda 662.) Nicht mit den Dingen, um es anders auszudrücken, sondern mit dem Urteil über die Dinge hat es die kritische Philosophie zu tun, und die Norm und die Regeln der Erfahrung gilt es zunächst zu entwickeln, bevor wir irgendeine Aussage über das Sein der Dinge tun können.

Nach dem Gesagten ist es ohne weiteres verständlich, wenn Kant „transszendental" als diejenige Erkenntnis bezeichnet, „die sich nicht sowohl mit den Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (25). Ein System apriorischer Begriffe aber wäre die Transszendentalphilosophie, als deren methodische Grundlegung, wie Kant darlegt, die Kritik der reinen Vernunft anzusehen ist. Es sind also gewisse Elemente des erkennenden, des geistigen Bewußtseins als vorhanden anzusehen, auf denen der Glaube an den Geltungswert der Wissenschaft beruht, — diejenigen Elemente nämlich, in denen die Wissenschaft selber ihre Grundlagen und ihre Gewähr hat.

Hierbei gilt es nun wieder sich vor einem Mißverständnis zu bewahren, als ob nämlich bestimmte unveränderliche Begriffe als solche apriorische Elemente auszuzeichnen seien. Zeigt doch die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft zur Genüge, welche Irrungen mit der Annahme von apriorischen Begriffen verbunden sein können. Nicht das ist das Sichere und Unbezweifelbare: welche bestimmten Elemente als apriorische auszuzeichnen sind, sondern daß Grundbegriffe vorhanden seien. Welches diese Grundbegriffe sind, das wird die fortschreitende Kultur des Geistes, das wird die sich entwickelnde Wissenschaft an ihrem Teile nachzuweisen haben.

So enthält die transszendentale Methode den schlichten Gedanken, daß es bestimmte Elemente des Bewußtseins gibt, welche als Elemente des erkennenden Bewußtseins hinreichend und notwendig sind, das Faktum der Wissenschaft zu begrün-

den und zu festigen.[17]) Die bestimmte Auffassung der apriorischen Elemente richtet sich dabei nach ihrer Beziehung und Kompetenz für die durch sie zu begründende Tatsache der wissenschaftlichen Erkenntnis. Es müssen also die Elemente des Bewußtseins wirksam sein als Grundlagen der Wissenschaft und umgekehrt sind die Voraussetzungen der Wissenschaft geltend zu machen als Grundzüge des erkennenden Bewußtseins.

3. Erfahrung und Natur.

Für Kant hängen nun aufs engste zusammen die beiden Begriffe: Erfahrung und Natur. Es wird daher notwendig sein, um zum vollen Verständnis des kantischen Erfahrungsbegriffes zu gelangen, vorher zu fragen, wie Kant den Begriff „Natur" faßt. In den Prolegomena (§ 14) definiert Kant: „Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist". Hierbei kommt eine Unterscheidung in Betracht, auf die erst später eingegangen werden kann, nämlich diejenige zwischen dem Dasein der Dinge als Phänomene und als Dinge an sich selbst, und Kant stellt fest, daß wir von einer Natur, die aus Dingen an sich selbst bestünde, nichts wissen könnten. Ist dagegen Natur nur der Inbegriff für die Dinge als Erscheinungen, so läßt sich einsehen, daß „wir" oder besser gesagt der Verstand von diesen Dingen etwas wissen können. In der Tat sind wir ja wirklich im Besitze einer „reinen" Naturwissenschaft, d. h. einer solchen, die von der immer nur besonderen und zufälligen Erfahrung unabhängig ist, die vielmehr, wie bereits oben gezeigt, eine Reihe von Sätzen enthält, denen Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit zukommt.

Bei dieser Naturwissenschaft ist also gar nicht die Frage, ob sie möglich ist, sondern wie sie möglich ist, während bei der Metaphysik erst die Frage nach dem „ob" gestellt werden muß. Diese Ausführungen der Prolegomena bedeuten gegenüber dem im vorigen Kapitel bereits Dargelegten keinen eigentlichen Fortschritt, aber, so führt Kant jetzt weiter aus (§ 16),

---

[17]) Siehe Cohen a. a. O. Seite 77.

es hat das Wort Natur auch noch eine andere Bedeutung, wobei es sich nämlich um das Objekt, den Gegenstand handelt. Kant knüpft hier an eine mittelalterliche Unterscheidung an: die der natura formaliter spectata und der natura materialiter spectata. In diesem letzteren Sinne, also materialiter spectata, betrachtet ist die Natur der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. „Mit dieser haben wir es hier nun zu tun, denn was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dessen Erkenntnis wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nichts zu tun, sondern mit der Naturerkenntnis, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann, ob sie gleich a priori möglich ist und vor aller Erfahrung vorhergeht."

Das Formale der Natur bedeutet also hier soviel wie die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und sofern diese a priori erkannt wird, die notwendige Gesetzmäßigkeit derselben. Kant stellt sich nun die Frage, ob es besser ist, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt a priori zu erkennen möglich? und er gelangt dabei zu der Einsicht, daß es im Grunde gänzlich einerlei ist ob ich sage, es handle sich um eine notwendige Gesetzmäßigkeit der Dinge, oder um eine ebensolche Gesetzmäßigkeit der Erfahrung. Nur scheint ihm die zweite Formulierung leichter dem Mißverständnis ausgesetzt, da man hierbei glauben kann, es wäre dabei die Rede von der Natur als einem Dinge an sich selbst, von dem man doch nichts wissen und dessen Gesetze man nicht erkennen kann. So werden wir es also hier bloß mit der Erfahrung und den allgemeinen und a priori gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu tun haben, um daraus allererst die Natur als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung zu bestimmen. Hier ist zu betonen: die m ö g l i c h e Erfahrung, nicht also die w i r k l i c h e Erfahrung, die ja stets ein Besonderes und ein Zufälliges ist! Die mögliche Erfahrung, oder besser: die Möglichkeit der Erfahrung ist das Problem. Möglichkeit, das bedeutet hier, wie

wir oben bereits sahen (s. Seite 22 u. 26), soviel wie die Grundgesetzlichkeit; fragt Kant also nach der Möglichkeit der Erfahrung, so fragt er eben damit nach dieser ihrer Grundgesetzlichkeit, während eine jede wirkliche Erfahrung naturgemäß auf einer Reihe von eingeschränkten, besonderen Gesetzen beruht. Das also ist der Unterschied: mögliche Erfahrung — Grundgesetzlichkeit oder allgemeinste Gesetzlichkeit; wirkliche Erfahrung — einzelne Gesetze von besonderem Charakter.

So sind denn auch von größter Bedeutung die an dieser Stelle folgenden Worte, in denen Kant hervorhebt, daß er nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur meint, die schon gegeben ist, denn diese setzen schon Erfahrung voraus, also nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdann nicht Gesetze a priori und gäben keine reine Naturwissenschaft, sondern, wie die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen. Mit anderen Worten: es sind durchaus zwei Fragen, erstens: wie die Natur möglich ist, und zweitens: wie man eine gegebene Natur sich zum Bewußtsein bringt. Kant ist es zu tun um apriorische, d. h. allgemeine und notwendige Gesetze, solche aber, die wir der Natur ablauschen könnten, können ja stets nur a posteriori sein.

4. Erfahrungsurteile und Wahrnehmungsurteile.

Hiermit sind wir an die Schwelle einer Ausführung gelangt über die Unterscheidung verschiedener Gruppen von empirischen Urteilen, eine Unterscheidung, die von großer Bedeutung ist, wenngleich sie auf der Höhe des Systems der Vernunftkritik zurücktritt. Nämlich — so führt Kant aus in dem § 18 der Prolegomena — es sind zwar alle Erfahrungsurteile empirisch, d. h. sie haben ihren Grund (oder sollte man besser sagen ihre Veranlassung?) in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne, dennoch sind nicht umgekehrt alle empirischen Urteile darum Erfahrungsurteile, sondern es müssen über das Empirische und das in der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen, die ihren Ursprung gänzlich a

priori im reinen Verstande haben und unter welche jede Wahrnehmung subsumiert, d. h. eingeordnet wird, und wodurch sie erst in Erfahrung verwandelt werden kann.

So gelangt Kant zu der Definition: „Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subjekt. Die ersteren aber erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist." Es ist dies derselbe Gedanke, den schon die Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft enthält (S. 1 f.), daß zwar unsere Erkenntnis durchweg mit der Erfahrung anfängt oder, wie Kant sich selbst dann korrigiert: m i t der Erfahrung a n h e b t, daß sie aber darum doch nicht alle a u s der Erfahrung zu e n t s p r i n g e n brauche. Könnte es doch sehr wohl sein, daß selbst unsere gemeinhin so genannte „Erfahrungserkenntnis" ein Zusammengesetztes wäre, aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen und demjenigen, was unser eigenes Erkenntnisvermögen, das durch die sinnlichen Eindrücke bloß veranlaßt wird, aus sich selbst hergibt. Hierbei könnte es sich ereignen, daß wir diesen, sagen wir „rationalen" Zusatz von dem sinnlichen Grundstoff erst dann zu unterscheiden vermögen, wenn lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

A l l e unsere Aussagen, a l l e Urteile sind ja zunächst (zeitlich verstanden!) nichts anderes als bloße Wahrnehmungsurteile, d. h. sie gelten bloß f ü r u n s. Wenn ich z. B. sage, daß ich den Ton C gehört habe, daß diese Speise mir angenehm schmeckt, daß ich etwas Grünes wahrnehme usw., so gelten ja ganz gewiß alle diese Sätze nur für mich, denn ich kann nicht wissen, ob auch die anderen diesen Ton gehört haben, ob auch sie die Speise angenehm schmeckend finden usw., daher spricht Kant hier mit Recht von einer bloß subjektiven Gültigkeit. Eine solche Aussage ist ja sogar in dem Umfange rein subjektiv, daß

dasjenige, was in *einem* Zusammenhang des Lebens angenehm, in einem anderen Zusammenhange uns unangenehm vorkommen mag, so daß im Grunde genommen mit allen diesen Wahrnehmungsurteilen nichts weiter gesagt ist als die Tatsache, daß mir, dem empirischen Ich, in diesem Augenblicke etwas erscheint. Man könnte den Satz so formulieren: „*mir* ist *etwas* gegeben". Mit anderen Worten: die Wahrnehmungsurteile gehen noch keineswegs auf ein Seiendes, sondern sie drücken nur das Erscheinen als solches in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, freilich zugleich aber auch Unbestimmtheit aus, während die Erfahrungsurteile, wie nach dem eben Gesagten ohne weiteres klar ist, auf die „Natur", d. h. auf den Gegenstand gehen. Nun fragt sich bloß, ob bei den Erfahrungsurteilen diese neue Beziehung, nämlich auf das Objekt, ohne weiteres erlebt wird, oder ob es das Denken ist, welches sie einem gibt.

Dies ist in der Tat die entscheidende Frage, die uns, je nachdem sie beantwortet wird, entweder zu einem dogmatischen Realismus oder aber zum kritischen Idealismus führen wird. Kant sagt so: wenn das Urteil auf ein Objekt geht, so wollen wir, die wir das Urteil aussprechen (z. B. jede Bewegung in der Natur hat ihre Ursache), daß diese Sätze für uns jederzeit und für jedermann gültig sein sollen, denn wenn ein Urteil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urteile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen, und so bedeutet denn die objektive Gültigkeit der Erfahrungsurteile nichts anderes als die notwendige Allgemeingültigkeit derselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir auf Grund bestimmter reiner Verstandesbegriffe ein Urteil für notwendig und allgemein-gültig halten, so müssen wir es auch für objektiv halten, d. h. annehmen, daß es nicht bloß ein „Erscheinen" oder eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Ich (Subjekt), sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrückt. Die Einheit der Erkenntnis ist es eben, die auf die Einheit des Gegenstandes hinführt, und die Einheit des Gegenstandes umgekehrt läßt sich gar nicht anders rechtfertigen und erklären, als aus der Einheit der Erkenntnis.

Es handelt sich also hier bei Kant offenbar um zwei ganz verschiedene Begriffe von „Erfahrung", die das eine Mal genommen wird in dem alltäglichen Sinne dessen, was wir erleben. Hier könnten wir reden von der Wahrnehmungserfahrung, und wenn ich dann etwa einen Satz aufstelle wie den: der Wind ist kühl, so drückt das zwar eine Erfahrung aus, aber doch nur im Sinne eines Erlebnisses. Von dieser Erlebniserfahrung möchte Kant nun abgrenzen eine Erfahrung im objektiven Sinne, wobei Erfahrung dann dasjenige bedeutet, was vom Naturgegenstande allgemein und notwendig gilt, oder, anders ausgedrückt, was die Natur*wissenschaft* über dieses mein nur subjektives Erlebnis a priori, d. h. notwendig und allgemein-gültig zu sagen hat. Wenn also etwa festgestellt wird, daß der von mir als kühl bezeichnete Wind eine Geschwindigkeit von a, b oder c Meter in der Sekunde hat, dann ist das ein Erfahrungsurteil in dem zweiten Sinne. In diesem Falle kommen dann zu den Erlebnissen des Subjektes über die sinnlichen Vorstellungen hinaus noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe hinzu, und eben diese machen es, daß das Erfahrungsurteil objektiv-gültig ist. Also — gerade die reinen Verstandesbegriffe (die das naive Denken für subjektiv hält!) bringen die gegenständliche Gültigkeit des Urteils zustande! Damit ist die obige Alternative: dogmatischer Realismus — kritischer Idealismus zugunsten des letzteren entschieden, und es ist der vorkantische Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus prinzipiell überwunden.

Auf einen Punkt sei hier noch hingewiesen, der für das Verständnis der Vernunftkritik nicht unwesentlich ist. Ein jedes Urteil, so sagten wir (oben Seite 41), gilt zunächst nur *für uns*, den Wahrnehmenden (im Schema:

Urteil ⟶ Subjekt).

Erst dann geben wir den Urteilen eine neue Beziehung, nämlich aufs Objekt (im Schema:

$$\text{Objekt} \xleftarrow[2]{} \text{Urteil} \xrightarrow[1]{} \text{Subjekt}).$$

Alsdann sollen die Urteile jederzeit und für jedermann gelten. Die objektive Gültigkeit des Urteils bedeutet also nichts

anderes als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben. Allgemeingültigkeit und Objektivität sind demnach Wechselbegriffe.

Hier verschlingen sich offenbar zwei verschiedene Betrachtungsweisen; denn einmal ist die Rede vom Objekt, vom Gegenstande des Urteils, das andere Mal von seiner Objektivität, seiner objektiven Gültigkeit. Diese beiden Arten des Fragens gehen im Grunde zurück auf die griechische Philosophie, wo Aristoteles vornehmlich nach den Prinzipien des Seins, Plato nach denen der Erkenntnis fragt. Es ist das also ein alter geschichtlicher Gegensatz, der bei Kant eine gewisse Versöhnung findet, insofern er die populäre Ausdrucksweise, der auch Aristoteles folgte, zwar nicht ablehnte, aber im Kerne den Platonismus erneuerte, der schon im Theaetet zu der entscheidenden Frage geführt hatte: „Was ist Erkenntnis?" Es ist charakteristisch für die moderne mathematische Naturwissenschaft, daß sie gerade an diesem Punkte den Aristoteles von vornherein bekämpft, und sich an Plato angeschlossen hat, sind doch Descartes, Kepler, Galilei, Newton in dieser Hinsicht völlig einig, wenn es auch nur zum Teil ihnen völlig klar zum Bewußtsein kommt, daß es galt (um mit Ernst Cassirer zu reden), an die Stelle des Substanzbegriffes den Funktionsbegriff zu setzen.

Welcher Fortschritt in der kantischen Fragestellung liegt, ergibt sich schon aus der einfachen Erwägung, daß es dabei möglich ist, Objektivität oder objektive Gültigkeit und Notwendigkeit zu koordinieren. Ein Objekt, ein Gegenstand, gar ein „Ding" ist höchstens wirklich, ein Urteil dagegen hat die drei Stufen der problematischen, assertorischen, apodiktischen Gültigkeit (siehe hierüber unten Kapitel 3). „Apodiktische Gültigkeit", das ist aber gleichbedeutend mit Notwendigkeit und objektiver Gültigkeit. Die kantische Gedankenarbeit hat also, wie sich noch genauer zeigen wird, zu einer Weiterbildung und Vertiefung des Gegenstands-Begriffes geführt. Das naive Denken meint, wenn wir irgendeinen Bewußtseinsinhalt haben, so sei damit „das Objekt" unmittelbar gegeben, es sei da, unbezweifelbar. Dieser Glaube wird nun allerdings

durch allerlei Erfahrungen erschüttert („Sinnestäuschungen" u. dgl.), aber nicht gänzlich beseitigt, und in der Tat ist daran etwas Richtiges; denn die Beziehung auf ein Objekt liegt in jedem Urteil, die ideae sind: ideae tamquam rerum, wie Descartes sagte. Freilich hat aber eben dieser selbe Descartes recht, wenn er hinzufügt, daß unmittelbar gewiß dabei nur die Vorstellungen, die „cogitationes" selbst seien, während das, was die Ideen „repraesentant", vorstellen, dem Irrtum, dem Zweifel unterliegt. So gelangt er zu seinem „sum cogitans", das heißt: ich bin, sofern ich Bewußtsein habe.

Diese idealistische Voraussetzung bleibt der gesamten Philosophie bis auf unsere Tage, und auch wer versucht, sie zu widerlegen, muß diese Ur-Tatsache des Bewußt-Seins dennoch immer stillschweigend voraussetzen. Der Fehler der naiven Weltauffassung ist eigentlich nur der, daß sie das „Objekt" für ein a hält, während es sich nur zu bald als ein x herausstellt. Ein Beispiel! Ich nehme ein Stück Metall in die Hand. Der Beobachter sagt: „Dieses Blei ist schwer." Was liegt nun in diesem Urteil vor? Offenbar doch folgendes: ich sage von dem in der betreffenden Hinsicht (Schwere!) noch unbestimmten Gegenstande (dem Blei) aus: es ist schwer, also x ist a. Aber das Denken bleibt dabei nicht stehen, denn: was heißt schwer? Es bedarf neuer Begriffe, um dieses y, in das sich das a des Urteils verwandelt hat, zur Bestimmung zu bringen — und so ins Unendliche. Mit andern Worten: was das Erste schien, „das Objekt" nämlich, ist in Wahrheit das Letzte, abschließend nie Erreichbare. Die Erkenntnis geht ins Unendliche, insofern aber und eben deshalb ist sie „Erfahrung", ist a posteriori, empirisch oder wie man das bezeichnen mag, während die Begriffe des Verstandes: Einheit, Allheit, Ursache u. dgl. gleichsam „gegeben", d. h. als Instrumente des Denkens gegeben, und darum zu bezeichnen sind als a priori, rein, oder, wie Kant sagt, „vor der Erfahrung" vorhanden sind.

Gegen diese ganze Betrachtungsweise pflegt ein Einwand immer wieder erhoben zu werden, nämlich: zugegeben, daß das „Objekt" durch Denkoperationen, durch Begriffe be-

stimmt wird, so bleibt doch, wenn ich auch von all diesen „subjektiven" Zutaten des Denkens absehe, es selbst, das Ding an sich bestehen! Auf diesen Begriff des „Ding an sich" soll nun weiter unten noch genauer eingegangen werden; einstweilen sei nur so viel gesagt, daß dies ja auch ein Gedanke, eben ein Begriff ist, nämlich der Begriff der eindeutigen, notwendigen Zusammengehörigkeit der Eigenschaften. Dieser „Gegenstand an sich" ist also unbekannt, er ist gleichsam nur der (ideale) Mittelpunkt zu einer ganzen Peripherie von Punkten und verliert jedes „Sein", wenn ich die Gesamtheit eben dieser Punkte wegdenke. Jedes einzelne Urteil aber, das ich in der Erfahrungswelt fälle, z. B. der Tisch ist schwer; der Tisch ist viereckig, dient einerseits dazu (um im obigen Bilde zu bleiben), Punkte der Peripherie zu bezeichnen (erstens schwer, zweitens viereckig . . . .), andererseits dazu, diese auf den einen Mittelpunkt (der Betrachtung), „den Tisch" in diesem Falle, zu beziehen.

So erweist sich dies eigentlich als das Grundproblem, daß es sich um die Objektivität des Urteils, nicht dagegen um irgendein „Objekt an sich" handelt, wobei die Gegenstände der Erfahrung in ihrer (phänomenalen) Realität von Kant keineswegs geleugnet werden sollen. (Siehe hierüber unten Kapitel 6.)

Kant gibt hierzu selbst einige Beispiele: „Daß das Zimmer warm, der Zucker süß, der Wermut widrig sei, sind bloß subjektiv-gültige Urteile. Ich verlange gar nicht, daß ich es jederzeit, oder jeder andere es ebenso wie ich finden soll; sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subjekt, nämlich mich selbst, und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung aus, und sollen daher auch nicht vom Objekte gelten: dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurteile. Eine ganz andere Bewandtnis hat es mit dem Erfahrungsurteile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen damaligen Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urteile als objektiv-gültig aus; als

z. B., wenn ich sage: die Luft ist elastisch, so ist dieses Urteil zunächst nur ein Wahrnehmungsurteil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur aufeinander. Will ich, es soll Erfahrungsurteil heißen, so verlange ich, daß diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemeingültig macht. Ich will also, daß ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen notwendig verbinden müsse" (§ 19).

Es ist also notwendig, die Erfahrung überhaupt zu zergliedern, um zu sehen, was in diesem Produkt der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurteil selbst möglich ist. Alles Urteilen geht aus von einer Art Anschauung, deren ich mir bewußt bin, oder, wie man auch sagen könnte, Wahrnehmung, (perceptio); diese gehört bloß den Sinnen an. Zweitens gehört aber dazu auch das Urteilen selbst, das eine Sache bloß des Verstandes ist, und hierbei macht nun Kant wieder eine Unterscheidung, denn dieses Urteil kann zwiefach sein, indem ich entweder bloß die Wahrnehmungen vergleiche und zu einem Bewußtsein meines (natürlich zufälligen und besonderen) Zustandes verbinde, oder indem ich sie in einem Bewußtsein überhaupt verbinde. Dieser Begriff des „Bewußtsein überhaupt" hat den Kanterklärern viele Schwierigkeiten gemacht. Es ist das, wie man den Gedanken auch formulieren könnte, eine Unterscheidung zwischen dem wirklich gegebenen empirischen Ich und dem reinen Ich, welches zwar niemals gegeben ist, aber dennoch bei jedem Urteil zugrunde liegt. Das reine Ich besagt hier nämlich nichts anderes als den Gedanken der Einheit der genannten Vorstellungen oder Eigenschaften, die von dem betreffenden Gegenstande ausgesagt werden können.

Gehen wir zurück auf das eben gegebene Beispiel von dem Tische. Es heißt da erstens der Tisch ist schwer, zweitens der Tisch ist viereckig usw. Dasjenige Ich, welches diese Begriffe: Tisch, viereckig, schwer usw. tatsächlich verbindet, ist das empirische Ich, frage ich aber weiter, welches denn die Voraussetzung dafür ist, daß überhaupt in einem Urteil solche

Begriffe wie schwer, viereckig usw. zur Einheit eines Gegenstandes verknüpft werden können, so ist es klar, daß dazu irgendein Bewußtsein überhaupt gehört. „Bewußtsein überhaupt" bedeutet also hier soviel wie Einheitsetzung schlechtweg. Solche Begriffe, die nur dazu dienen, Einheit herzustellen, bezeichnet Kant nun als reine Verstandesbegriffe. Es sei ein solcher Begriff z. B. der Begriff der Ursache, „so bestimmt er die Anschauung, die unter ihm subsumiert ist, z. B. die der Luft, in Ansehung des Urteilens überhaupt, nämlich daß der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältnis des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urteile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist und nur dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urteilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemein-gültiges Urteil möglich zu machen."

Damit nun aus einem Wahrnehmungsurteil ein Urteil der Erfahrung werden kann, ist es erforderlich, daß die Wahrnehmung unter einen derartigen Verstandesbegriff subsumiert, d. h. eingeordnet wird. So gehört etwa in dem obigen Beispiel die Luft unter den Begriff der Ursache. Es folgt hier in der „Anmerkung" bei Kant ein berühmt gewordenes Beispiel: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt." In diesem Satze ist besonders zu achten auf das eine Wort: folglich. Das synthetische Urteil, so heißt es hier, wird notwendig allgemeingültig, f o l g l i c h objektiv, es erweist sich also damit die obige Ausführung als

richtig, daß notwendige Allgemeingültigkeit und Objektivität Wechselbegriffe sind.

Nun zu den Beispielen selber! Bescheint die Sonne den Stein, so wird er warm, so heißt es zunächst. Dieses Urteil gibt offenbar nur eine Wahrnehmung wieder, etwa das, was ich, „das empirische Ich" so und so oft beobachtet habe. Aber mag ich es noch so oft wahrgenommen haben, so liegt doch darum in diesem Satze keine Notwendigkeit. Es stimmt also gerade in diesem Falle die Humesche Annahme, daß Notwendigkeit nichts anderes sei als Gewohnheit, durchaus nicht. Alles was ich vielmehr sagen darf, ist, daß wir gewöhnlich gefunden haben, daß die Wahrnehmungen so und so verbunden gewesen seien. Behaupte ich dagegen: die Sonne erwärmt den Stein, so wird aus dem bloßen Erlebnis bezw. aus den Reihen der Erlebnisse eine Aussage über ein Natursein, das so, wie es ist, sein muß. In diesem Falle denke ich die Sonne als Ursache und verknüpfe die Begriffe Sonnenschein und Wärme als notwendig.

Der Skeptiker könnte vielleicht sagen:: Ja, hier messe ich dem Urteil eine Notwendigkeit bei, welche nicht in ihm liegt. Aber in diesem Satze liegt ein fundamentaler Fehler, der darin besteht, daß der Inhalt der Erfahrung in grober Weise scheinbar analysiert wird.[18]) Keineswegs ist erwiesen, daß in der Sinneswahrnehmung selbst oder in den Eindrücken, welche die sogenannten Dinge auf uns machen, diejenige Art der Verknüpfung bereits gegeben ist, welche wir die ursächliche nennen: Geben wir doch durchaus nicht jede bloße Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen als kausales Erfolgen aus. Wenn ich z. B. eine Reihe von Farben wahrnehme, F_1, F_2, F_3 usw., so braucht irgendwelche Kausalbeziehung hierin ja gar nicht zu liegen. Die Skeptiker behaupten im Grunde genommen, der Ursachebegriff liege schon in der Aufeinanderfolge, der Sukzession, aber das ist eine Erschleichung des Prinzips, denn eben darum handelt es sich ja zu erklären, wie wir zu dem wissenschaftlichen Begriffe der Ursache kommen, und darauf weiß

---

[18]) Siehe Cohen a. a. O. Seite 265.

dann der Sensualist nur zu sagen: „aus der Erfahrung" oder „durch Gewohnheit" oder „in time".

Gegenüber diesen sensualistischen Einwänden macht Kant in den Prolegomenen ausdrücklich noch einmal darauf aufmerksam, daß nicht die Rede sei von dem Entstehen der Erfahrung, sondern von dem, was in ihr liegt (§ 21 a). Von dem Entstehen der Erfahrung handelt die empirische Psychologie, aber auch sie würde ohne die kritische Leitung niemals gehörig entwickelt werden können, denn wie will ich etwas aussagen über die Entstehung der Erfahrung — weiß ich nicht zuvor, was denn die Erfahrung *ist*! Mit anderen Worten: Kant macht, und mit vollem Recht, darauf aufmerksam, daß alle entwicklungsgeschichtliche Arbeit analytischer Natur ist, d. h. daß sie (auf unseren Fall angewandt) den Begriff der Erfahrung schon immer voraussetzt. Es soll dabei der Wert des entwicklungsgeschichtlichen Verfahrens durchaus nicht bestritten werden, aber er ist doch nur sekundär. Nach dieser vorsichtigen Bemerkung formuliert Kant im § 22 der Prolegomena seine Ergebnisse. Es sind folgende: Sache der Sinne ist es anzuschauen, die des Verstandes dagegen zu denken. Denken aber bedeutet soviel wie Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen. „Diese Vereinigung entsteht entweder bloß relativ aufs Subjekt und ist zufällig und subjektiv, oder sie findet *schlechthin* statt und ist notwendig oder objektiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil. Also ist Denken soviel als Urteilen oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen. Daher sind Urteile entweder bloß *subjektiv*, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden; oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden".

Nun kann diese Vereinigung in einem Bewußtsein entweder analytisch geschehen durch die Identität, oder synthetisch durch die Zusammensetzung, oder durch Hinzukommen verschiedener Vorstellungen zueinander. Es folgt hier die entscheidende Definition, aus der sich der Begriff der Erfahrung ergibt: „Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung

der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist."

Bei dieser seiner Darstellung empfindet Kant aber selbst eine gewisse Schwierigkeit in seinem Gebrauch des Wortes Erfahrung, insofern er nämlich einmal sagt, daß Erfahrungsurteile Notwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, während er andererseits sagt, daß Erfahrung als Erkenntnis a posteriori bloß zufällige Urteile geben könne. Die Erklärung liegt auf der Hand, denn wenn ich etwa sage, daß die Erfahrung mich etwas lehrt, so meine ich hier nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, fasse also die Erfahrung in dem gewöhnlichen, alltäglichen Sinne des Wortes, so z. B. wenn ich sage, daß auf die Beleuchtung des Steines durch die Sonne die Wärme folgt. Ein solcher Erfahrungssatz ist allemal zufällig.. Daß dagegen die Erwärmung notwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolgt, liegt zwar hier in dem Erfahrungsurteile (vermöge des Begriffes der Ursache) darin, aber: das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt wird die allezeit bloß zufällige und besondere Wahrnehmung allererst durch dieses Hinzukommen des Verstandesbegriffes (der Ursache) zur Erfahrung erweitert. Hier ist eben auch nicht sowohl die Rede von der Erfahrung, als von dem Erfahrungsurteil, und so ist Erfahrung im zweiten Fall in dem neuen Sinne gebraucht, den Kant dem vieldeutigen Worte verliehen hat.

Erfahrung ist also, wie Kant an einer späteren Stelle der Prolegomena ausführt, als mehr zu erachten denn eine bloß empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen (§ 26), und es ist nur ein Vorurteil, wenn man gar nicht daran denkt, daß sie viel weiter geht, als die Wahrnehmungen reichen, daß sie empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit gibt und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die a priori vorhergeht. Nur dies letztere ist eigentlich Erfahrung, jenes dagegen ein bloßes Aggregat von Wahrnehmungen. Es dienen die Verstandesbegriffe hierbei gleichsam dazu, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können (§ 30), und man darf im

strikten Gegensatze zu Hume nicht sagen, daß sie sich von der Erfahrung, sondern vielmehr, daß die Erfahrung sich von ihnen ableitet, auf welche mögliche Umkehrung seines Standpunktes der schottische Philosoph allerdings nicht verfiel. So ergibt sich für Kant das folgende: „Alle synthetischen Grundsätze a priori sind nichts weiter als Prinzipien möglicher Erfahrung, und können nur auf Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowohl als reine Naturwissenschaft niemals auf irgend etwas mehr als bloße Erscheinungen gehen können und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus diesen Prinzipien abgeleitet ist, jederzeit in irgendeiner möglichen Erfahrung muß vorgestellt werden können" (§ 30, Schluß).

5. Wie ist Natur selbst möglich?

Aus der bisherigen Darstellung hat sich bereits auf Schritt und Tritt ergeben, in wie enger Beziehung die beiden Begriffe Natur und Erfahrung zueinander stehen. Kant kann daher auch, statt nach der Möglichkeit der Erfahrung zu fragen, das Problem so formulieren: Wie ist Natur selbst möglich? (§ 36).

In dieser Frage liegen freilich wieder zwei Fragen, nämlich erstens: wie ist Natur in materieller, zweitens: wie ist Natur in formeller Bedeutung möglich?

Erstens: Wie ist Natur in materieller Bedeutung möglich? Die Beantwortung dieser Frage ist die Aufgabe des nächsten Kapitels, das die Gedankengänge der transszendentalen Ästhetik wird zu erläutern haben; auf die zweite Frage: Wie ist Natur in formeller Bedeutung möglich? kann dagegen hier bereits eingegangen werden. Die Antwort lautet: sie ist nur möglich vermöge der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach der alle Vorstellungen der Sinnlichkeit, alle Wahrnehmungen usw. auf ein Bewußtsein notwendig bezogen werden und wonach die Bestimmung des an sich unbestimmten Sinnlichen durch die Begriffe des reinen Verstandes geschieht.

Diese letztere Voraussetzung, daß bei der Verknüpfung der Erscheinungen Gesetzmäßigkeit überhaupt

vorhanden ist, *daß* sich die Erscheinungswelt nach Gesetzen überhaupt begreifen läßt — diese Voraussetzung können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, mögen wir auch noch soviel einzelne Naturgesetze vermittels der Erfahrung wissen, denn: die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist das allgemeinste, das fundamentale Gesetz der Natur, und die Grundsätze der Erfahrung sind selbst die Gesetze der Natur. Wenigstens kennen *wir* Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d. h. der in uns vorhandenen „Vorstellungen", und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen. Die oberste Gesetzgebung der Natur liegt also in uns selbst, in unserem Verstande, und nur aus dieser Voraussetzung heraus findet schließlich doch die Übereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur statt, d. h. die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der bloßen allgemeinen Gesetzmäßigkeit der letzteren völlig einerlei. Es sind also notwendig empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungsvoraussetzungen haben, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen zu unterscheiden, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zugrunde liegen, die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten. In der letzteren Hinsicht ist demnach *Natur* und *mögliche Erfahrung* dasselbe. So gelangen wir zu dem anfänglich zwar befremdlich klingenden, nichtsdestoweniger aber gewissen Satz: Der Verstand schöpft seine apriorischen Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor (§ 36 am Schluß).

In der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft formuliert Kant diesen Gedanken so (125): Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, also das, was wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie nicht darin finden können, wenn wir sie nicht selbst ursprünglich

hineingelegt hätten. Denn diese Natureinheit soll ja eine Notwendigkeit, d. h. a priori Einheit der Verknüpfung sein. Das eben ist das Eigentümliche des Verstandes, daß er im Gegensatz zur bloßen Rezeptivität (Empfänglichkeit) der Sinnlichkeit Spontaneität darstellt, d. h. Selbsttätigkeit, Aktivität. Er ist daher jederzeit damit beschäftigt, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, an ihnen irgendeine Regel, irgendeine Gesetzlichkeit zu finden. Der Unterschied zwischen Regel und Gesetz ist hierbei der, daß Regeln, sofern sie objektiv sind, d. h. der Erkenntnis des Gegenstandes anhängen, Gesetze heißen. Der Gang der Erkenntnis ist nun der, daß wir uns zunächst Regeln machen (von subjektiver Gültigkeit), daß wir uns damit aber nicht begnügen und so weiter schreiten bis zu Gesetzen. Auch diese einzelnen und besonderen Gesetze vermögen uns nicht zu befriedigen, und wir suchen sie als besondere Bestimmung noch höherer Gesetze zu erfassen. Die höchsten Gesetze (unter welchen alle anderen stehen) aber stammen a priori rein aus dem Verstande selbst und können daher nicht von der Erfahrung entlehnt werden, da sie es ja vielmehr sind, welche den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen. So ist der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich allerlei subjektivgültige Regeln zu machen, sondern er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur. Mag es also noch so übertrieben, ja, um den kantischen Ausdruck zu brauchen, „widersinnisch" klingen, so ist es dennoch richtig, wenn wir behaupten: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur.

Drittes Kapitel.

Raum und Zeit.

1. Erkenntniskritik und Psychologie.

Seit den Zeiten der Vorsokratiker spielen unter den philosophischen Grundbegriffen diejenigen von Raum und Zeit eine hervorragende Rolle. Und auch in der neueren Philosophie dreht sich der Streit besonders um den Raumbegriff, daneben treten Zeit- und Bewegungsbegriff in den Vordergrund der Spekulation. Bei Galilei, bei Kepler wie bei Newton werden Raum und Zeit als wichtige Begriffe der mathematischen Erkenntnis ausgezeichnet und Leibniz führt mit Clarke, dem Freunde Newtons, gerade über den Raum einen Briefwechsel, der noch heute äußerst beachtenswert ist.[19]) So ist denn geschichtlich die Arbeit Kants aufs beste vorbereitet, und es ist nicht weiter verwunderlich, daß schon in der „Dissertation“ des Jahres 1770 Raum und Zeit ausführlich behandelt werden. Die Kritik der reinen Vernunft erscheint nun zwar erst elf Jahre später, aber gerade an diesem Punkte ist verhältnismäßig am meisten von der vorkritischen Gedankenarbeit von Kant übernommen worden, ja, vielleicht ist es auf die „Dissertation” zurückzuführen, daß auch noch die Vernunftkritik mit der „transszendentalen Ästhetik”, d. h. mit der Lehre von Raum und Zeit als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung einsetzt. Dadurch ist in die Kritik eine gewisse Unausgeglichenheit hineingekommen; denn es tauchen zunächst in der „Ästhetik”, nur unwesentlich verändert, die Sätze der Dissertation von

---

[19]) Siehe meine deutsche Ausgabe dieses Briefwechsels in meiner deutschen Leibniz-Ausgabe. Philosophische Bibliothek Band 107 Seite 120 ff.).

1770 wieder auf, ohne daß doch damit das letzte Wort über Raum und Zeit auch nur innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft" selbst gesagt wäre und gesagt sein sollte. In der „Logik", im Kapitel vom „Schematismus" und sonst ist immer wieder die Rede von diesen Begriffen, und die Interpretation der „Kritik" muß mangelhaft ausfallen, wenn sie, wie das etwa bei Schopenhauer geschieht, sich auf die transszendentale Ästhetik beschränkt — und man nicht weiterliest.

Die Kritik gleicht hier einem unserer hehren gotischen Dome, an dem zu verschiedenen Stilzeitaltern gearbeitet worden ist. Das wird man im Interesse der Stilreinheit und -einheit als Mangel empfinden, und doch kann gerade diese Verschiedenheit für den denkenden und geschichtlichem Werden deutscher Art Nachsinnenden ihren eigentümlichen Reiz haben. Mag nun aber auch dieser letztere vorhanden sein, so entbindet das den Kunsthistoriker nicht von einer genauen Prüfung und Feststellung, wo die eine Stilform beginnt, die andere endigt. So wird auch der Gedankengehalt der transszendentalen Ästhetik zunächst für sich zu erwägen und erst dann auf die Frage einzugehen sein, was sich aus den späteren Teilen der Vernunftkritik noch hinsichtlich des Raum-Zeit-Problems lernen läßt.

Es war bereits oben (Seite 25) kurz die Rede von dem Unterschiede einer metaphysischen und einer transszendentalen Erörterung. Jene hat die Aufgabe, gewisse Elemente im Bewußtsein vermöge der psychologischen Analyse zu entdecken, die auf andere Begriffe nicht mehr zurückführbar sind. Nur der Dogmatiker kann glauben, hier alles „erklären" zu können, ist doch die Sache vielmehr so, daß alle Erklärungsversuche die Tatsache des Bewußt-Seins immer schon voraussetzen in dem doppelten Sinne, erstens eines Vorhandenseins gewisser „psychischer" Elemente und zweitens ihres unmittelbaren Verbundenseins. Daß es überhaupt so etwas wie Bewußtsein gibt, glaubt man ernsthaft, das „erklären" zu können? Wenn nicht: glaubt man denn aber erklären zu können, wie es überhaupt zugeht, daß wir Farben-, Ton-. Zahlen-, Raum-, Zeit-Bewußtsein haben? Darüber kann freilich Streit

sein, ob diejenigen Elemente des Bewußtseins, die ein bestimmter Philosoph, z. B. Kant, als solche aufstellt, gerade wirklich die richtigen sind, ob man nicht anders einteilen, gruppieren, anders zählen muß. Es ist die Aufgabe der lebendigen Forschung, hier immer wieder aufs neue einzusetzen und zu versuchen, das Gute durch Besseres zu ersetzen. Indes das bleibt dabei doch unzweifelhaft, daß es eine Reihe solcher Elemente gibt. Kants Untersuchung ist nun zunächst darauf gerichtet, Raum und Zeit als solche der psychologischen Analyse trotzenden Elemente des Bewußtseins zu erweisen. Diejenige Untersuchung der Tatsachen des Bewußtseins im Erkennen also, welche der psychologischen Analyse unzugängliche, das heißt als a priori anzuerkennende Elemente des Bewußtseins feststellt, nennt Kant eine metaphysische Erörterung. [20]).

Indes ist hier immer ein Verdacht vonseiten der Psychologen vorhanden: als ob nämlich dabei versucht werden sollte, die psychologische Ableitung der Raum- und Zeit-Vorstellung gänzlich zu verdrängen. Dem ist nicht so, vielmehr darf und soll die sogenannte metaphysische Erörterung in keiner Weise der psychologischen Analyse in den Weg treten! Alle derartige Analyse ist vielmehr durchaus notwendig, um zu zeigen, wie wir zu diesen Vorstellungen gelangen, welche gewaltige Entwicklung des menschlichen Geistes dazu gehört, um aus verhältnismäßig wenigen Elementen die gewaltige Welt des Bewußtseins zu „konstruieren", die wir als die moderne Kultur bezeichnen. Freilich steht neben diesem Interesse an dem Entstehen der Erfahrung dasjenige am Bestande derselben, und nur auf das letztere kommt es Kant bei seinem „kritischen Geschäfte" an. Frage ich nach dem „Bestande", so führt das dann ohne weiteres zu der „transszendentalen" Erörterung der Bedeutung dieser Begriffe für das System der Erkenntnis.

Noch immer ist die Meinung von der falschen Psychologie Kants nicht verstummt, als ob er sich nämlich darüber im un-

---

[20]) Siehe Cohen a. a. O. Seite 74.

klaren gewesen sei, daß doch die Raum-Vorstellung nicht ohne weiteres „a priori gegeben" ist, sondern aus dem Zusammenwirken von Tast- und Gesichtsempfindungen entsteht. Glaubt man wirklich, Kant über diese Trivialität erst belehren zu müssen, die in der psychologischen Literatur schon des siebzehnten Jahrhunderts zudem bereits ausführlich behandelt war? Malebranche, Berkeley, die Kant beide gründlich kannte, haben sich mit diesen psychologischen Fragen ausführlich beschäftigt,[21]) Tetens hat diesen Untersuchungen über die menschliche Natur *und ihre Entwicklung* ein ganzes Buch gewidmet,[22]) und gerade dieses Werk soll bei der Abfassung der „Kritik" auf Kants Schreibtisch gelegen haben! Anlaß zu dem ganzen Mißverstande geben die allzu knappen Erklärungen, die Kant seiner Raum-Zeit-Erörterung vorausschickt, und die freilich manches Dunkle und nicht Unbedenkliche enthalten. Freilich sollen sie ja auch nichts Endgültiges bringen, sondern Kant stellt sich zunächst einmal im wesentlichen auf den Standpunkt des naiven Realisten und versucht von da aus eine Einführung, sozusagen eine Instruktion über das Problem. Daß Kant nicht etwa die Absicht hat, einen Don-Quichote-Kampf gegen die Psychologie zu unternehmen, zeigen unmißverständlich die ersten Worte der „Einleitung": „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." Nun — wenn *alle* unsere Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt, wenn nichts in diesem Sinne „angeboren" oder „a priori gegeben" ist, so also auch nicht die Raum- (und Zeit-) Erkenntnis. Freilich — was ist andererseits eigentlich damit gesagt, daß *mit der Zeit*, oder daß nach und nach aus der sinnlichen Mannigfaltigkeit Erkenntnis *wird*? Dieses Werden eben ist das Rätsel, denn wie kann das Sinnliche (= unbestimmte Mannigfaltigkeit) das *werden*, was es nie und nimmer *ist*, nämlich Erkenntnis, also Bestimmtheit, Einheit!

Und was ergibt denn nun eigentlich die psychologische

---

[21]) Siehe die Einleitung zu meiner deutschen Ausgabe der „Recherche de la vérité", Seite 1 ff. München 1914, Georg Müller.

[22]) Erschienen 1777 Leipzig.

Analyse hinsichtlich der entsprechenden Charakterisierung von Raum und Zeit? Sie sind mehr als Elemente des Bewußtseins, mehr als Gefühle und Empfindungen, da sich in ihnen deutlich der Verbindungs-Charakter des Bewußtseins zeigt. Sie sind deshalb zu bezeichnen als Vorstellungen, wobei „Vorstellung" genommen wird im Sinne einer unmittelbaren Verbindung von Elementarinhalten und stehen insofern zwischen der Empfindung und dem „Begriff"; denn der letztere ist zwar auch Verbindung, aber mittelbare Verbindung von Bewußtseinsinhalten. So werden etwa drei leuchtende Punkte empfunden, stelle ich sie mir dagegen nebeneinander und außer mir vor, so habe ich darin Raum- und Zeit-Vorstellung, sehe ich endlich von allen sinnlichen Prädikaten ab und stelle fest, daß es sich um die Zahl „drei" handelt, so habe ich den Begriff.

Dies alles läßt sich ja nur in der Abstraktion trennen, denn bei unserem tatsächlichen Erkennen spielt alles zusammen und durcheinander. Dadurch wird auch das Mißverständnis des Sensualisten begreiflich, der alles Geistige, also auch die Begriffe, aus dem Sinnlichen einfach ableitet. Wir haben sinnliche Eindrücke („impressions") und aus ihnen bildet der Geist (durch „reflexion") alles Übrige. Nichts ist im Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen war! Das ist die uralte sensualistische Halbweisheit, die man auch Kant entgegenzuhalten wagt. Daß diese sogenannten „Eindrücke" in der Tat von Anfang an für unser Bewußtsein mit Begriffen verknüpft sind, dieser Gedanke wird nicht gewürdigt. Man leitet alles aus der Wahrnehmung ab — nun, warum nicht, da man ja zuvor alles in sie hineingelegt hat. Nur das nämlich, so zeigt Kant, erkennen wir von den sogenannten „Dingen", was wir selbst in sie hineinlegen, hineindenken. Also auch über den (scheinbar) einfachsten sinnlichen Vorgang läßt sich nur etwas aussagen vermöge der Begriffe des Verstandes, und es ist kein „Sein" anders feststellbar als — im Urteil. Das Schlimme am Sensualismus, dessen Überwindung ja die Kritik unternimmt, ist es nicht sowohl, daß er etwas falsch erklärt, sondern daß er überhaupt nichts erklärt. Er

behauptet: alles Geistige liegt im Sinnlichen, beides ist im Grunde dasselbe. Spottet seiner selbst und weiß nicht wie!

2. Die kantischen Definitionen.

Gegen diese Unklarheiten des Sensualismus richten sich die kantischen Sätze von Raum und Zeit, die nunmehr zu betrachten sein werden. Indessen können wir an den Definitionen des ersten Paragraphen der transszendentalen Ästhetik von Anschauung usw. nicht vorbeigehen.

1. Anschauung.

„Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung" (33). Vgl. Kritik Seite 47; 93. Mit diesem Ausdruck knüpft Kant an den „intuitus" der Dissertation an, wie sich noch deutlicher aus einer späteren Stelle der „Kritik" ergibt. Hier (376 f.) heißt es: Die Erkenntnis . . ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar vermittels eines Merkmals, was mehreren Dingen gemeinsam sein kann." Wichtig ist hier besonders der Zusatz, wonach die Anschauung „einzeln" ist. Der Begriff des Gegenstandes wird an einer Stelle aus der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" (in der ersten Auflage 108 f.) vortrefflich erläutert. Es heißt hier: „Nunmehro werden wir auch unsere Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können. Alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung." Unmittelbar sind uns also nur die Erscheinungen gegeben und von diesem Begriff der Erscheinung — darauf ist wohl zu achten — geht die ganze kantische Untersuchung aus! Ferner darf man

nicht übersehen das „darin". Das heißt: in der Erscheinung oder an ihr bezieht sich etwas unmittelbar auf den Gegenstand, — das ist die Anschauung, etwas anderes, wie wir sehen werden, nur mittelbar, — das ist das Denken. So kann Kant denn an einer anderen Stelle (132) sagen: „Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung". Aber es ist dabei nur ein Mannigfaltiges gegeben und in demselben Subjekte, in dem es vorhanden ist, muß die Vorstellung des: „Ich denke" vorhanden sein können. Ohne diese Eigentätigkeit würden die Vorstellungen gar nicht meine Vorstellungen sein, denn das sind sie nur dadurch, daß sie einem Selbstbewußtsein angehören, das wie der Mittelpunkt des Kreises den einheitlichen Bezugspunkt aller Peripherie-Punkte (= Vorstellungen) darstellt. Diese Gedankengänge können hier nur angedeutet werden (s. hierzu unten Kap. 4), doch ist soviel klar, daß die „Anschauung" für sich noch nicht soviel bedeutet wie „eine Erkenntnis", da ich ja nicht einmal von dem, was ich erlebe, sagen könnte, „es sind meine Vorstellungen", — käme nicht das Denken hinzu.

2. Gegeben.

Es heißt nun in § 1 weiter: „Diese aber findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum uns Menschen wenigstens nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere." Der Gegenstand ist „gegeben", das bedeutet also, daß unser „Gemüt" — wir würden heute sagen: das Bewußtsein — dadurch affiziert,[23]) erregt wird. „Einen Gegenstand geben" — so führt Kant an einer späteren Stelle aus (195) — „wenn dies nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes als dessen Vorstellung

[23]) Der Ausdruck: „affiziert", über den viel Streit bei den Kant-Erklärern ist, kommt auch bei Tetens des öfteren vor. (Siehe z. B. Philosophische Versuche usw., Seite 210 ff. der Originalausgabe.) Kant hat ihn offenbar einfach der zeitgenössischen Terminologie entnommen.

auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen." Hierbei ist vor allem bemerkenswert, daß Kant überhaupt eine Erklärung von „gegeben" für notwendig erachtet. Das ist also bei ihm offenbar ein Terminus. Etwas ist gegeben, — das bedeutet: es ist auf den Zusammenhang der Erfahrung bezogen. Scheinbar ist mit der Antwort: „es ist gegeben" alle weitere Fragelust abgeschnitten, aber diese Antwort weist im Grunde nur auf das ganze schwierige Problem der Erfahrung hin. Man glaubt im sinnlichen Erlebnis das „Ding" zu erfassen, doch bei genauerer Überlegung stellt sich dann heraus, daß das Empfundene, Wahrgenommene kein A sondern — ein X ist, daß es überhaupt nur aus dem ganzen Zusammenhang der Wahrnehmungen als ein Glied in einer unendlichen Reihe erklärt und verstanden werden kann. Das isolierte „Ding" ist ein Produkt des naiven Materialismus unserer Kinderjahre, den es bald und völlig abzuschütteln gilt! Die Natur ist nicht ein Konglomerat solcher „Dinge", die miteinander nichts zu tun haben, sondern die Natur wenigstens, von der die Wissenschaft weiß, kennt bloß eine Anzahl von Gesetzen, von den allgemeinsten herab bis zu den besonderen, und „gegeben" ist dabei nur das Erscheinen als solches. Nicht: Subjekt — Objekt (oder Objekte), Ich — Welt der Dinge ist also die richtige Nebeneinanderstellung, sondern: Erscheinung — Gesetz; Unbestimmtes — Bestimmung. Anders ausgedrückt: die Empfindung ist nicht das Wirkliche, aber sie ist der Index des Wirklichen, und zwar der zum Anspruch berufene. Auf die affizierenden, das heißt als affizierend gedachten Dinge kommt es ja in der Naturwissenschaft an; sie sind „gegeben", das heißt sie werden von der Empfindung als zu bestimmen (aber durch Verstandesbegriffe zu bestimmen!) gemeldet.

3. Sinnlichkeit.

„Die Fähigkeit", so fährt Kant in § 1 fort, oder „Rezeptivität", Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. „Vermittels der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben

und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie *gedacht*, und von ihm entspringen *Begriffe*." Es heißt dann weiter, daß alles Denken sich letztlich auf Anschauungen beziehen muß, worauf noch später einzugehen sein wird. Freilich mag sich der Metaphysiker damit nicht begnügen, daß es „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gibt, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden" (29), sondern die Frage geht weiter nach dem *Ursprung* der Sinnlichkeit. Hierzu bemerkt Kant in dem noch viel zu wenig beachteten, in die Tiefe dringenden Kapitel von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, daß die Materie substantia phaenomenon, d. h. eine Substanz als Erscheinung sei und daß das sogen. Schlechthin-Innerliche der Materie „eine bloße Grille" sei (333), denn diese ist überhaupt kein Gegenstand für den reinen Verstand; das transszendentale — das heißt hier: überempirische — Objekt aber (vgl. 108 f. in A), das der Grund der Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas (= X), wovon wir selbst dann nicht verstehen würden, was es ist, wenn es uns auch jemand sagen könnte. „Denn wir können nichts verstehen, als was ein unseren Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führt." Und nun folgen (333/4) jene herrlichen Worte gegen den metaphysischen Überschwang und die „Gefühlsphilosophen", die hier ungekürzt zum Abdruck gelangen mögen. „Wenn die Klagen: *wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein*, soviel bedeuten sollen, als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, daß wir ein von dem menschlichen, nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel

weniger, wie sie beschaffen sind. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transszendentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer anderen Anschauung, als der unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Objekt, und was der transszendentale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir sogar uns selbst nur durch den inneren Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes, als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten."

4. Empfindung.

In § 1 fährt Kant fort: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung." An anderer Stelle heißt es, nachdem die Vorstellung als psychologischer Gattungsbegriff aufgestellt worden ist: Unter ihr — d. h. der Vorstellung als repraesentatio — steht die Vorstellung mit Bewußtsein = perceptio. „Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio)" (376). Empfindung bedeutet also bei Kant nicht mehr als das Wort besagt: ein Innen-Finden einer geistigen Veränderung, die Tatsache, daß sich unser geistiger Zustand verändert hat, oder sie ist, wie es in der „Kritik" des öfteren ausgeführt wird: „die Materie der sinnlichen Erkenntnis" (z. B. 74 f.).

5. Empirische Anschauung.

„Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch." Damit ist

also bei Kant das gemeint, was man gemeinhin als Wahrnehmung bezeichnet.

6. Erscheinung.

„Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung." Hier darf man nicht hinweglesen über das Wort: „unbestimmte". „Erscheinung", das bedeutet also, daß uns in den Vorstellungen schon eine Art „Gegenstand" gegeben ist, aber dieser ist un bestimmt, ist x und nicht a! Und mit diesen „unbestimmten Gegenständen" oder — auf die Tätigkeit, den Bewußtseins-Vorgang bezogen — mit der Wahrnehmungs-Erfahrung fängt alle Erkenntnis an, wie wir schon mehrfach hörten. Sie fängt an — denn freilich darf es dabei nicht bleiben, ist doch dieser Gegenstand „unbestimmt" und liegt es doch im Grunde im Begriffe des Gegenstandes, daß er Bestimmtheit bedeutet.

Und nun folgt eine Unterscheidung: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung." Wohl zu beachten: „in" oder „an" der Erscheinung wird diese Scheidung vollzogen. Anders ausgedrückt: am Sinnlichen selber ist eine Scheidung zu vollziehen zwischen einem „materialen" Faktor, dem Unbestimmten der Empfindung und einem „formalen" Faktor, also einem Sinnlichen, das nicht Empfindung ist. Dies letztere, als Form, ist also schon eine Art Bestimmtheit und muß als Form abgesondert werden. So gelangt Kant zu der nächsten Definition:

7. reine Anschauung.

„Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heißen." Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers alles vom Verstande Gedachte etwa abtrenne, auch von den sinnlichen Qualitäten absehe, so bleibt doch noch Ausdehnung und Gestalt übrig. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen

Gegenstand der Sinne, ohne eine Empfindung in unserem Bewußtsein „stattfindet", d. h. vorhanden ist.

Indem Kant nun die Gleichsetzung von Ästhetik und „Kritik des Geschmacks" ablehnt, da, wie er meint, hier eine verfehlte Hoffnung zugrundeliege, [24]) greift er zu der neuen Bezeichnung einer Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori als „transszendentaler Ästhetik", in Anknüpfung an den Sprachgebrauch der Griechen, die die Erkenntnis in aistheta kai noeta einzuteilen pflegten, das heißt in Sinnliches und Geistiges. Diese kantische Ausdrucksweise hat sich allerdings nicht einzubürgern vermocht, so daß man heute im allgemeinen unter „Ästhetik" das dritte Glied des Systems der Philosophie versteht, in welchem es sich um die philosophischen Voraussetzungen der Kunst handelt.

Kant geht nun zu seiner Darstellung von Raum und Zeit als reinen Anschauungsformen über. Er betrachtet dabei Raum und Zeit gesondert, doch dürfte es sich hier empfehlen, immer die betreffenden Sätze von Raum und Zeit nebeneinander zu stellen, da sie einander ergänzen und erläutern.

Vermittelst des äußeren Sinnes, so führt Kant aus, stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. Ihre Gestalt, ihre Größe und ihr Verhältnis gegeneinander ist im Raume alsdann entweder bestimmt oder doch bestimmbar. Der innere Sinn dagegen, vermöge dessen wir uns selbst oder unsere inneren Zustände anschauen, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selber als einem Gegenstande, allein er ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der

---

[24]) Der Kant der „Kritik der Urteilskraft" war freilich nicht mehr dieser Ansicht; hier wird vielmehr (in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft) eben das unternommen, was Kant zur Zeit des Erscheinens der ersten Auflage der Vernunftkritik noch für unmöglich hielt. Beachtenswert ist, daß in der zweiten Auflage (in Zeile 8 der Anmerkung) der Zusatz gemacht wird: „vornehmsten"!

Zeit angeordnet wird. Kant spricht hier also von einem äußeren und inneren Sinne, Ausdrücke, die nicht weiter erklärt werden, auch kaum weiter erklärt werden können, da es sich hierbei, wie er sagt, um Eigenschaften unseres Gemütes handelt. Wir würden das heute so ausdrücken, daß das Bewußtsein diese doppelte Eigenschaft hat, einerseits gleichsam seine eigenen Erlebnisse zu registrieren, das heißt eine Vorstellung nach der anderen, andrerseits sie als außer- und nebeneinander zu setzen. Freilich ist diese Entgegensetzung von außen und innen ja selbst ein räumliches Bild, indes kommen wir, wenn wir in der Wissenschaft irgend etwas zu charakterisieren versuchen, um solche Bilder nicht herum. Kant fügt nun noch hinzu (37), daß die Zeit nicht äußerlich angeschaut werden kann, so wenig wie der Raum als etwas in uns. Auch hier gilt es genau zu lesen, denn man könnte einwenden: denken wir denn nicht den Raum als Etwas, nämlich eine Vorstellung in uns? Sind nicht alle Vorstellungen, also auch die Raumvorstellung in uns? Indessen es steht hier nicht „gedacht“ werden, sondern: „angeschaut“ werden, und in der Tat kann der Raum nur äußerlich und die Zeit nur innerlich angeschaut werden. Veranschaulichen kann ich mir die Zeit allerdings auch durch ein räumliches Bild, etwa durch eine Linie.

3. Metaphysische Erörterung von Raum und Zeit.

Was sind nun Raum und Zeit? sind es Substanzen? sind es wirkliche Wesen, also haben sie eine Wirklichkeit, Realität für sich? Wenn nicht, sind sie dann zwar Bestimmungen, Qualitäten von Substanzen oder Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, die ihnen auch an sich zukommen würden, oder aber sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und somit an unserer eignen subjektiven Beschaffenheit, ohne die diese Prädikate: „räumlich“, „zeitlich“ gar keinen Dingen beigelegt werden können?

Das sind die Fragen, die Kant aufstellt und zu deren Beantwortung er zunächst eine metaphysische Erörterung von Raum und Zeit unternimmt, wobei nochmals daran erinnert

werden soll, daß nach Kant „metaphysisch" eine Erörterung alsdann ist, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff a priori gegeben darstellt.

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer- und nebeneinander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich."

„Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen, daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sei."

Danach ist es also der Raum, welcher Gegenstände, von denen die Eindrücke der Erfahrung ausgehen sollen, als äußere möglich macht. Bei der Zeit geht die Behauptung noch weiter, denn hier heißt es: „von irgendeiner Erfahrung abgezogen", mit anderen Worten, sie ist die Voraussetzung eines Gegenstandsdenkens überhaupt. Es soll also hier darauf hingewiesen werden, daß erstens Erfahrung mehr bedeutet als bloß materiell Empfindungen, und daß Raum und Zeit durch den Begriff der Empfindung oder auch der Empfindungen nicht zu erschöpfen sind. Zweitens aber wird hier behauptet, daß Raum und Zeit keine Abstrakta sind, d. h. sie dürfen nicht als der Niederschlag, als das Fazit der Empfindungen betrachtet werden. Raum und Zeit sind vielmehr selbständige Quellen der Erfahrung. Zu beachten ist schließlich, daß es hier heißt, daß die Vorstellung des Raumes nicht „erborgt" sein könne. Darum

leugnet Kant, wie wir bereits oben sahen, keineswegs, daß die Raumvorstellung durch Erfahrung entstanden sei. Daß die Raumvorstellung den Empfindungen zugrunde liege, schließt die psychologische Entwicklung durchaus nicht aus! Nur ist mit allen psychologischen Nachweisen über die Grundfrage, wie nämlich die neue Erkenntnis des Raumes und der Zeit entspringt, noch gar nichts ausgemacht.

Der zweite Satz vom Raum bezw. von der Zeit lautet: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt."

„Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden."

Hier wird die Charakteristik bereits positiver, denn der Raum, so heißt es, ist die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und in der Zeit allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Also durch diese Vorstellungen von Raum und Zeit werden die Gegenstände selbst bedingt. Ist es denn richtig, wenn Kant hier behauptet, daß man sich gar keine Vorstellung davon machen könne, daß kein Raum sei? In der Tat: wegdenken kann ich den Raum, aber niemals wegvorstellen, denn so wie ich irgend etwas vorstelle, irgendein Ding, einen Gegenstand, so beziehe ich dieses damit auch auf den Raum, und das gleiche gilt von der Zeit. Vor allem gilt das Gesagte dann, wenn es sich um die wissenschaftliche Er-

kenntnis handelt, denn hierbei lassen sich Raum und Zeit nicht hinwegvernünfteln. Beide sind also im eigenen Geiste, im Bewußtsein als notwendige Vorstellungen entdeckt, d. h. als solche, deren wir schlechterdings nicht entbehren können, wenn wir von irgendwelchen Dingen oder Gegenständen etwas wissen oder aussagen wollen. Man könnte das auch so formulieren, daß sowohl der Raum wie die Zeit charakteristische Arten des Bewußtseins bezeichnen, wahrhafte Inhalte des Bewußtseins, die dennoch nicht bloße Empfindung sind.

Umgekehrt heißt es nun, daß ich mir zwar denken kann, daß im Raume keine Gegenstände angetroffen werden (das gleiche gilt von der Zeit), nicht aber kann ich mir das Nichts vorstellen, denn so wie ich mir nur irgendein Raumgebilde oder eine Zeitstrecke vorstelle (und alle Vorstellung ist begrenzt, also kann es sich immer nur um Zeitstrecken und Raumgebilde handeln), so sind diese Gebilde bezw. Strecken inhaltreicher Art. Wenn ich den Raum denke ohne Gegenstände, etwa in der Geometrie, so ist das eine wissenschaftliche Abstraktion, also Denken, nicht Vorstellen.

Wir kommen zum dritten Satze: „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. B. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sind als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, son-

dern aus der Anschauung, und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet."

„Die Zeit ist kein diskursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten."

Kant geht nunmehr zur Rechtfertigung seines Begriffes: Anschauung über. Oder soll man gar nicht sagen: seines Begriffes? Ein Kant-Erklärer hat sich darüber gewundert, daß im § 2 der Raum als reine Anschauung ausgezeichnet wird, und daß es dann im § 3 schon wieder heißt „transszendentale Erörterung des B e g r i f f s vom Raume!" Da hat also offenbar Kant nach einer Seite schon wieder vergessen, daß er den Raum vorher als reine Anschauung bezeichnete? Eine solche Kantinterpretation richtet sich selbst! Gewiß werden Raum und Zeit als reine A n s c h a u u n g behauptet, aber das hindert doch des weiteren Kant nicht, von den B e g r i f f e n des Raumes und der Zeit zu sprechen. Die Frage ist nur: welche Eigenart erhalten Raum und Zeit durch ihre Charakterisierung als reine Anschauung im Gegensatz zu den diskursiven oder sogenannten allgemeinen Begriffen. Das unterscheidende Moment liegt nun in der „Einigkeit" oder Einzigkeit von Raum und Zeit, denn das hebt in der Tat Raum und Zeit aus allen möglichen anderen Begriffen heraus, daß sie ihrem Wesen nach einig sind (das heißt einzig), ist doch alles Mannigfaltige nur **im** Raum bezw. **in** der Zeit, während es sich bei den übrigen Begriffen immer um ein Über- bezw. Unterordnen handelt. Auch wer vom Standpunkte der modernen Logik die schroffe Scheidung Kants zwischen reiner Anschauung und reinem Denken für bedenklich hält, wer daher Raum und Zeit auch als Kategorien faßt, wird nicht bestreiten können, daß dieses von Kant heraus-

gehobene Moment der Einzigkeit von großer Bedeutung ist. Es zeigt offenbar, daß Raum und Zeit bei der Bestimmung des Gegenstandes der Natur eine ganz eigenartige Stellung einnehmen.

Wenn Raum und Zeit diskursive Begriffe a priori wären, so müßten sie eine Synthesis empirischer Wahrnehmungen sein, und es müßte ihre ganze Kraft und Bedeutung darin bestehen, auf diese gegebenen Wahrnehmungen bezogen zu sein. Aber das ist nicht der Fall, denn weder gilt es vom Raum noch von der Zeit. Sie „begreifen", d. h. in dem wörtlichen Sinne: umgreifen, umfassen nicht nur die gegebenen, also die wirklichen Wahrnehmungen, sondern alle nur gebbaren, d. h. möglichen Wahrnehmungen, und so können diese Vorstellungen aus der Synthese empirischer Wahrnehmungen gar nicht gewonnen sein.

Es gilt hierbei auf einen Unterschied wohl achtzuhaben, nämlich: ist bei Kant vorzüglich die Rede von dem Raum der alltäglichen Erfahrung oder von dem Raum, wie ihn die wissenschaftliche Erkenntnis annimmt? Die Antwort ist nicht schwer zu geben, denn, was auch unsere alltägliche Erfahrung sei und aus welchen Elementarvorgängen sie sich zusammensetzen mag, so ist doch jedenfalls eine Klarheit darüber nur möglich, wenn wir erst einmal wissen, was denn Raum und Zeit in der Wissenschaft bedeuten. Wird doch offenbar unser tatsächliches Denken, Wahrnehmen, ja auch Handeln durch eine ganze Reihe von Begriffen, Urteilen, Voraussetzungen bestimmt, über die wir uns nur in der Hast und Unruhe des alltäglichen Lebens nicht klar werden. Aufgabe der Wissenschaft ist es ja eben, diese Begriffe ihrem Inhalt und ihrem Zusammenhang nach zu entwickeln; Aufgabe der Wissenschaft, oder, wie wir vielleicht besser sagen sollten, der Philosophie, da ja alle Einzelwissenschaften ihrerseits wieder eine Reihe von Begriffen unbesehen annehmen und voraussetzen. In diesem Sinne ist Philosophie nach kantischer Auffassungsweise Kritik, d. h. Untersuchung der letzten und höchsten Voraussetzungen der menschlichen Erkenntnis.

Wir kommen zum vierten Satz, bei dem die weitaus ein-

leuchtendere Fassung bei der Zeit zu beachten ist: „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff."

„Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Teile selbst und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein; (denn sie enthalten nur Teilvorstellungen), sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen."

Wenn es vom Raum heißt, er sei eine unendliche gegebene Größe, so ist diese Ausdrucksweise ja freilich mißverständlich, denn scheint das nicht ein offenbarer Widerspruch: unendlich und gegeben? Indes sollte man doch die einfachere Form, die der entsprechende Satz bei der Zeit gefunden hat, daneben halten; hier steht es ja ganz deutlich, daß die Unendlichkeit n i c h t s w e i t e r b e d e u t e t, als daß alle bestimmte Größe der Zeit durch Einschränkung usw. Wenden wir das auf den Raum an, so können wir sagen, daß auch die Unendlichkeit des Raumes nichts weiter bedeutet, als daß alle bestimmten, besonderen Raumgrößen nur durch Einschränkung des einen, einzigen, zum Grunde liegenden Raumes möglich sind.

4. Transszendentale Erörterung der Begriffe von Raum und Zeit.

Die Aufgabe der metaphysischen Erörterung war es, den Raum und die Zeit als Anschauung a priori zu erweisen, als „Anschauung", das heißt diesen beiden Begriffen einen be-

stimmten Wert zuzusprechen, der sie aus der Menge der „Allgemeinbegriffe" heraushob, die aus der Abstraktion auf Grund wahrgenommener Dinge sich ergeben. „A priori" aber sind sie zweitens, das heißt sie sind von allgemeiner Gültigkeit und Notwendigkeit, unentbehrlich bei aller wissenschaftlichen Erörterung, bei aller Gegenstandsbetrachtung. Ob dieser Satz richtig ist für die sogenannten „Geisteswissenschaften", — die man besser als „Kulturwissenschaften" bezeichnen sollte! — mag hier dahingestellt sein, aber für die Mathematik und die Naturwissenschaften gilt er zweifelsohne! Hier haben von jeher die Begriffe von Raum und Zeit eine hervorragende Stellung gehabt. Eins der Grundprobleme der ganzen Geschichte der Philosophie, der Kampf des siebzehnten Jahrhunderts um die „vérités de raison", die Vernunftwahrheiten, im Gegensatz zu den „vérités de fait", den Tatsachenwahrheiten, hängt aufs engste hiermit zusammen.

Die Kritik hebt in ihren Anfangssätzen hervor, daß ein gewaltiger Unterschied besteht zwischen „anheben" und „entspringen". Hier ist also schon ein doppeltes zeitliches Geschehen angedeutet: Anheben, das heißt Anfangen, und dann auch Fortgehen, — das ist ein Zeitliches, aber ist diese „Tatsache" des zeitlichen Aufeinanderfolgens von Vorstellungen auch schon eine Erklärung dafür, warum diesen Vorstellungen bald „subjektive", bald „objektive" Gültigkeit zukommt? Warum etwa die Wahrnehmungen w_1, w_2, w_3 bloße Sukzession sind, während die Wahrnehmungen W_1, W_2, W_3 ganz unabhängig von dieser Sukzession ein bestimmtes Verhältnis im, eine bestimmte Eigenschaft vom Gegenstande aussagen? So nehme ich etwa wahr: blau (w_1), Ton c (w_2), viereckig (w_3), — das ist eine bloße, ungeordnete Mannigfaltigkeit, dagegen Sonnenschein (W_1), Stein (W_2), Wärme (W_3) stehen in einem sachlichen Zusammenhange, einem Zusammenhang, den ich indes als solchen niemals erleben kann, sondern nur denken. Und zwar denken in diesem Falle vermöge des Begriffs der Ursache. Es scheint also, daß in den sinnlichen Elementen selbst ein a priori steckt. Dieses Apriorische aber, das heißt dasjenige, was über die

bloße sinnliche Unbestimmtheit grundsätzlich hinausweist, ist vor allem gegeben in der Doppel-Ordnung von Raum und Zeit. Denn geht etwa nicht die Mathematik über die sinnlichen Elemente hinaus, stellt sie nicht allgemeine und notwendige Wahrheiten auf? Und dabei ist doch die Mathematik die Lehre von den Gesetzen des Raumes, des Maßes, der Zahl, der Zeit. Sie hat doch wohl, um mit Descartes zu reden, einen Gegenstand, der so ist, wie er sein soll! Vielleicht wird man einwenden, daß es das erst zu beweisen gelte, und daß die obige Behauptung dogmatisch sei. Das läßt sich hier noch nicht entscheiden, doch dürfte soviel allgemein zugegeben werden, daß die Sätze der Mathematik über die sog. „Sinnesdaten" hinausgehen. Indessen ist Kant selbst sich deutlich dessen bewußt gewesen, daß das Apriori noch einer tieferen Begründung, daß es einer Ergänzung bedürfe, und so tritt denn bei ihm der schwierige Begriff des „Transszendentalen" auf den Plan und gewinnt eine solche Bedeutung, daß er seine Philosophie als den „transszendentalen Idealismus" bezeichnen konnte.

Was heißt das nun: „transszendental"? Schon oben wurde die Stelle zitiert, in der Kant diesen Begriff einführt. Es empfiehlt sich, sie noch genauer zu betrachten und die Fassungen der beiden Auflagen der Vernunftkritik nebeneinanderzustellen: „Ich nenne alle Erkenntnis transszendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt" (erste Auflage), während Kant in der zweiten Auflage fortfährt: „. . . sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (Seite 25). In dem Worte „transszendental" steckt das lateinische Verb „transscendo" (= überschreiten), es handelt sich also um das, was die Erfahrung „überschreitet", aber nicht in dem Sinne, daß es schlechthin jenseits ihrer liegt — das nennt Kant im Unterschiede von transszendental transszendent —, sondern in der Bedeutung, daß es dem Werte nach die stets besonderen, der Erfahrung entlehnten Begriffe übertrifft.

Transszendental ist also — das ist das Erste, was aus den obigen Erklärungen zu lernen ist, — ein Wertbegriff.

Ferner: in der ersten Auflage heißt es, daß die transszendentale Erkenntnis sich mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt. „Gegenstände überhaupt", — das ist offenbar im Gegensatz gesagt zu Einzelgegenständen. Jede Wissenschaft hat ihren besonderen, ihren Einzel„gegenstand", ihre bestimmt abgegrenzte Reihe von Problemen, Begriffen, Voraussetzungen oder wie man das sonst ausdrücken mag. Bei der erkenntniskritischen Untersuchung handelt es sich dagegen um „Gegenstände überhaupt", das heißt um die zentrale Frage nach dem Sinn und der Bedeutung von Urteilen, die objektiven Wert beanspruchen. Nicht darauf darf man die Frage hinausspielen: „gibt es allgemeine und notwendige Sätze?" sondern: „warum unterscheiden wir verschiedene Gültigkeitsgrade der Urteile" oder: „wann ist ein Urteil nur gültig für mich, das empirische Subjekt, wann dagegen gültig vom Gegenstand?" Das ist das Zweite, was hier zu merken ist: in der Kritik handelt es sich um die Gültigkeit von Urteilen. Also nicht von Dingen, sondern von Erkenntnissen ist hier die Rede, das liegt in der Abwehr: „nicht sowohl mit Gegenständen". Man beachte wohl den Plural! Der Singular: „Gegenstand" würde den Satz in sein Gegenteil verkehren, ja, man könnte geradezu das als den Unterschied von Philosophie und Wissenschaft bezeichnen, daß diese es mit Gegenständen, jene dagegen — wenigstens als Erkenntniskritik — mit dem Gegenstande zu tun hat. Das ist das Dritte: nicht mit den Dingen, aber dennoch mit „dem Gegenstand". Jenes ist ein dogmatischer Begriff (das „Ding"), dieses ein kritischer. Denn die „Dinge" sind nach der Ansicht des naiven Realisten gegeben und die „Welt" ist nichts als eine Ansammlung solcher. Sache des Verstandes ist es, so gut ers vermag, sich unter diesen Dingen zurechtzufinden. Tritt aber die Wissenschaft prüfend an diese Dinge heran, so zerfließen sie und es bleibt nichts übrig — wie wir sahen — als die Erscheinungen. Der „Gegenstand" dagegen ist keineswegs gegeben, sondern erweist sich hier als das Grundproblem, aber er „existiert" nur im Urteil, in der Erkenntnis! Es gibt Urteile von Gegenstandswert und

solche, denen dieser abzusprechen ist, — das ist die Behauptung, die zu prüfen sein wird. Noch ein V i e r t e s ist zu beachten: „sofern diese (sc. die Erkenntnisart) a priori möglich sein soll." Es handelt sich also um die Möglichkeit des a priori und diese beruht darauf, daß es in einer transszendentalen Erkenntnis erkannt wird. Ging die metaphysische Erörterung auf die Wirklichkeit, so die transszendentale auf die Möglichkeit, das heißt auf die E r m ö g l i c h u n g des a priori. Mit anderen Worten: es ist die Frage nach der Grundgesetzlichkeit der Erkenntnis, auf der „allgemeine und notwendige" Sätze beruhen. Nicht nach der Seite des Inhalts also, sondern nach der der letzten, höchsten Gesetzlichkeit ist die Betrachtung hierbei gewendet. Um den erhobenen Wertanspruch (Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit), um die M e t h o d e handelt es sich. Indem Kant die apriorische zur transszendentalen Erörterung vertiefte, wird seine philosophische Untersuchung zum m e t h o d i s c h e n I d e a l i s m u s.

Die ganze Darlegung, aus der sich klar ergibt, daß nicht der Gegenstand, sei es einer Anschauung oder eines Begriffs a priori ist, sondern die Erkenntnisart, hebt, wie H. Cohen (a. a. O. Seite 135) treffend bemerkt, das a priori aus dem Bereiche der Gegensätze: wirklich — möglich; Gegenstand — Begriff; Sache — Idee; objektiv — subjektiv heraus. Insbesondere diese letzte, schiefe Fragestellung, ob denn unsere Erkenntnis „subjektiv oder objektiv" sei, wird von der kantischen Kritik gänzlich aus den Angeln gehoben. Bei einem bestimmten, besonderen Gegenstande hat es Sinn zu fragen, ob er wirklich oder möglich sei, bei dem a priori nicht. Will man die Vernunftkritik sich zum geistigen Eigentum machen, so muß man von all den üblichen Schematen absehen, denn Kant schafft eine neue Terminologie, „neu" nicht sowohl den Worten als der Bedeutung nach. Daher die große Schwierigkeit, die kantischen Ausführungen wirklich zu verstehen, wenn man bereits einen eigenen, abweichenden Standpunkt hat. [25]) Nicht darauf

[25]) An diesem Fehler krankt auch der in mancher Beziehung vortreffliche Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft von Vaihinger.

kommt es eben an, was man von einem bestimmten „Standpunkt" aus von „a priori", „Gegenstand", „Idee" usw. denkt, sondern was Kant darüber denkt. Ehe man kritisiert, vertiefe man sich also, dem Beispiele unseres großen Dichters folgend, erst einige Jahre in die drei Kritiken. Sonst ist kein zuverlässiges Urteil möglich. Als Probierstein für Kandidaten- und Doktoranden-Scharfsinn ist Kant so ungeeignet wie nur eben möglich.

Gehen wir nun über zu Kants „transszendentaler Erörterung des Begriffs vom Raume" und „der Zeit" (Seite 40 bezw. 48). „Ich verstehe unter einer transszendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann." Dazu wird nach Kant zweierlei erfordert, nämlich erstens daß wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfließen, und zweitens daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind. Der Begriff wird hier also nicht auf einen Gegenstand bezogen, das heißt: nicht darauf wird gesehen, was Raum und Zeit als Objekte seien und für Körper und Begebenheiten bedeuten, sondern allein darauf, was sie als „Prinzipien", d. h. Grundbegriffe, bedeuten, aus denen sich die Möglichkeit (nicht die Wirklichkeit!) anderer synthetischer Erkenntnisse einsehen läßt. Man kann dies auch so ausdrücken, daß es darauf ankommt, was sie für Geometrie, Arithmetik und Dynamik leisten. Die transszendentale Frage — das ist das Neue — geht also nicht auf das Vorhandensein der Begriffe von Raum und Zeit im gewöhnlichen, tatsächlichen Bewußtsein, sondern es handelt sich hier um das enger begrenzte Gebiet des wissenschaftlichen Bewußtseins. Darin liegt die Rechtfertigung dieser Begriffe, daß sie einen unveräußerlichen Bestand des wissenschaftlichen Bewußtseins bilden!

So fährt Kant denn fort: „Geometrie ist eine Wissenschaft,

Auch Kuno Fischers und Trendelenburgs Kant-Interpretationen sind aus demselben Grunde gerade in den entscheidenden Fragen unzulänglich.

welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muß die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei? Er muß ursprünglich Anschauung sein; denn aus einem bloßen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht. Aber diese Anschauung muß a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch d. i. mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden" (40 f.), und bei der Zeit heißt es (unter Nr. 3 der metaphysischen Erörterung Seite 47), daß sich auf die Notwendigkeit a priori, die die Zeit als reine Anschauung hat, die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit oder Axiomen von der Zeit überhaupt gründet. Sie hat nur eine Dimension; verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander. Diese Grundsätze können ja nicht aus der Erfahrung gezogen werden, da diese weder strenge Allgemeinheit noch apodiktische Gewißheit geben würde. Sagen wir, daß es sich so verhalten m u ß , so gehen wir über die Erfahrung hinaus, und so findet Kant hier die treffende Formulierung: „Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrung möglich ist und belehren uns v o r derselben und nicht d u r c h dieselbe" (47). Und weiter zeigt Kant (48f.), daß der Begriff der Bewegung als Veränderung des Orts nur vermöge der reinen Zeitanschauung möglich ist. „Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnisse a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt" (49).

Wie ist es denn nun aber möglich, daß wir eine äußere Anschauung haben, die vor den Objekten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? (41) oder, wie Kant es in den Prolegomenen noch prägnanter formuliert: Wie ist es möglich, etwas a priori anzu-

schauen? (Prol. Seite 34.) Das scheint doch eine große Schwierigkeit in sich zu bergen: „eine Anschauung vor aller Erfahrung!" Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es doch unmöglich, a priori ursprünglich anzuschauen, weil sie dann ja keinen Gegenstand hätte, — dann aber wäre sie wiederum nicht Anschauung. Begriffe gibt es freilich, die sich nur auf einen Gegenstand überhaupt beziehen, so z. B. Größe und Ursache, aber selbst sie bedürfen, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einer Anwendung in concreto, d. h. auf irgendeine Anschauung. Aber wie soll eine Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen können?

Wenn unsere Anschauung von der Art sein müßte, daß sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, dann wäre allerdings keine apriorische Anschauung möglich, sondern diese müßte allemal empirisch sein, denn man müßte dann gleichsam abwarten, wann einem ein solches „Ding an sich" oder vielmehr solche Dinge an sich in der Erfahrung gegeben würden. Freilich — nehmen wir einmal an, daß ein solches Ding an sich gegenwärtig wäre, so würde es auch dann noch unbegreiflich sein, wie die Anschauung desselben mir das Ding zu erkennen geben sollte, denn soll man etwa annehmen, daß die Eigenschaften dieses Dinges an sich in mein Bewußtsein hinüberwandern? Das Ding an sich müßte ja, was es auch im übrigen wäre, jedenfalls auch ein Etwas, d. h. etwas Materielles sein, und es entstände dann die große Schwierigkeit, wie die Eigenschaften dieses materiellen, an sich existierenden Etwas in meinen Geist, der doch nichts Materielles ist, übergehen konnten. Nehmen wir aber einmal an, daß sich für dieses Verhältnis eines an sich existierenden materiellen Dinges an sich auf der einen Seite und eines bewußten Ichs auf der anderen Seite eine brauchbare Formel finden ließe, so würde doch jedenfalls nur durch ein in der Anschauung gegebenes Ding an sich irgend etwas Gegenständliches ausgesagt werden können, es gäbe also in der Tat keine Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst, mithin nichts Apriorisches.

Um noch mit einem Worte auf die obige Schwierigkeit bezüglich des Verhältnisses von Materiellem und Geistigem zurückzukommen, so sei daran erinnert, daß diese Frage ja jahrhundertelang den Hauptstreitpunkt der Metaphysiker ausgemacht hat. In der Tat, nimmt man an, daß es zwei Welten gibt, die an und für sich Bestand haben, nämlich erstens eine Welt materieller Dinge an sich selbst, und zweitens eine Welt psychischer „Dinge", d. h. eine Reihe von bewußten Ichs an sich selbst, dann ist es in der Tat nicht einzusehen, durch welches Denkmittel man zwischen diesen beiden Welten eine Einheit, eine Verbindung herstellen will. Das wird uns dann notwendig dazu führen, die Voraussetzung selbst, d. h. den Dualismus der beiden Welten an sich aufzuheben, und diese Lösung ist in der Tat die kantische. Nach ihm gibt es überhaupt nicht zwei völlig getrennte Reihen des Geschehens, erstens das Physische, zweitens das Psychische, sondern es handelt sich hierbei, wie oben schon einmal ausgeführt wurde (siehe Seite 36), nur um eine Verschiedenartigkeit von Vorstellungen, und die Frage ist bloß, wie die verschiedenen Vorstellungen miteinander stimmen, oder wie bestimmte Vorstellungsgruppen einander entsprechen. Ist doch auch die sogenannte Materie und damit der Körper, also auch das Gehirn nichts anderes als eine relativ konstante Gruppe von Vorstellungen! Während also der Metaphysiker fragt nach einer Verbindung von zwei Substanzen, ist von dem kritischen Standpunkte vielmehr zu fragen nach einer Verbindung bestimmter Vorstellungsgruppen, die aber doch alle einer und derselben, der in sich einheitlichen Erfahrung angehören. Diese Auffassung könnte man mit Paul Natorp bezeichnen als die eines Monismus der Erfahrung oder eines kritischen Monismus.

Kehren wir nun zu der Frage der apriorischen Anschauung zurück. Nach dem Gesagten bleibt nur eine einzige Art übrig, gemäß der meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehen und als Erkenntnis a priori stattfinden kann, „wenn sie nämlich nichts anderes enthält als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert

werde. Denn daß Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäß allein angeschaut werden können, kann ich a priori wissen." Die Anschauung, so lehrt Kant hier, ist Form der Sinnlichkeit, oder wie es an einer anderen Stelle heißt: der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. h. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist (42), während es von der Zeit heißt, daß sie nichts anderes sei als die Form des inneren Sinnes, das ist des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn sie kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein, gehört sie doch weder zu einer Gestalt noch Lage usw., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande. Freilich: ausdrücken lassen sich ihre Verhältnisse, wie wir schon oben sahen, stets an einer äußeren, d. h. Raumanschauung.

Die Zeit ist also danach fundamentaler als der Raum, da sie die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt ist. Der Raum nämlich ist nur auf äußere Erscheinungen eingeschränkt, während alle Vorstellungen, mögen sie sich nun auf äußere Dinge beziehen oder nicht, doch als solche, d. h. als Bewußtseinsinhalte zu unseren inneren Zuständen gehören. Da dieser innere Zustand aber der formalen Bedingung unserer inneren Anschauung unterliegt, so ist mithin die Zeit eine Bedingung a priori aller Erscheinung überhaupt. Mit anderen Worten: von unserem Bewußtseinsinhalte, von unserem eignen Erleben, von der Mannigfaltigkeit dessen, was sich in uns abspielt, würden wir ohne die formale Bedingung der Zeit nichts wissen; sie ist das erste, fundamentale Mittel, überhaupt Ordnung in das Chaos der sogenannten Eindrücke zu bringen. Wären wir nicht imstande, das was uns „gegeben" ist, seien es nun Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühle, Vorstellungen, Begriffe — oder wie man das nennen mag, erst einmal zeitlich zu fassen, d. h. einen Inhalt nach dem anderen und um das andere zu setzen und so die Inhalte einerseits zu trennen, andererseits in eben dieser Zeit-Anschauung miteinander zu verbinden, so würden wir zu einer Erkenntnis überhaupt nicht gelangen.

Man könnte diesen Satz so formulieren: Alle Erscheinungen überhaupt, d. h. alle Gegenstände der Sinne sind in der Zeit und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit (51). Es gilt, bei diesen kantischen Ausführungen. sich vor einem Mißverständnis zu hüten, als ob nämlich Form soviel bedeutete wie irgend etwas Festes, Gegebenes, als ob also gewissermaßen die reine Anschauung als Form n e b e n der empirischen Anschauung als Materie bestände. Davor warnt der kantische Terminus des „Reflexionsbegriffes“. Form und Materie, so lehrt Kant, sind ja nur vorhanden in der Reflexion über den an sich einheitlichen Gegenstand, und so heißt es denn auch (siehe oben Seite 65), daß a n der Erscheinung oder i n der Erscheinung Form und Materie unterschieden wird. Völlig schief wäre die Ansicht, als ob in unserer Sinnlichkeit eine Form liege (eine fertige Form, ein Organ gewissermaßen), um die von den Dingen ausgehenden Eindrücke in sich aufzunehmen und dann höchstens noch etwas umzubilden. Danach, so meint man, liegt es ja freilich nicht nur an den Dingen wie wir sie anschauen, denn unsere Subjektivität müsse freilich mitwirken. Hierbei ist immer die Gefahr vorhanden, daß man so tut, als ob Dinge für sich vorhanden wären und als ob Raum und Zeit, die Formen der Anschauung, so hinterher an diese fertigen Dinge heranträten, während die kritische Auffassung dahin geht, daß der Gegenstand, ohne nach Raum und Zeit bestimmt zu werden, gar nicht vorhanden (wenigstens für die wissenschaftliche Betrachtung nicht vorhanden) ist. Es hat also keinen Zweck zu sagen: erst sind Dinge da und dann treten sie an unsere Sinnlichkeit heran, die sie aufnimmt und umformt. Bei dieser Auffassung geht vielmehr die Apriorität verloren, denn sind die Dinge da, so kommt ihnen die Form höchstens entgegen, ist also keine Form a priori, sondern eine Form a posteriori.

Ist bei Kant also die Rede von der „Form der Sinnlichkeit", so ist Form hier im Grunde genommen nur ein anderer Ausdruck für Gesetz, wie ja im Lateinischen die Wörter forma und lex in den vorkritischen Schriften oft in ähnlicher Bedeutung von Kant genommen werden. Die Form der Sinnlichkeit, das bedeutet demnach das

Gesetz des Anschauens, eine bestimmte Art und Weise der Ordnung des in der Empfindung usw. gegebenen Materials. Reine und empirische Anschauung liegen nicht nebeneinander wie die weißen und schwarzen Tasten des Klaviers, sondern sie stehen zueinander in dem Verhältnis der Form, d. h. Bestimmung zur Materie, d. h. Unbestimmtheit. Also Raum und Zeit sind darum reine Anschauung, weil sie nicht abhängig sind von dem besonderen Material, das in der Empfindung gegeben ist, d. h. es kommt nicht darauf an, ob etwa blaue oder rote Punkte, hohe oder niedrige Töne usw. zu ordnen sind, sondern Raum und Zeit sind Ordnungsprinzipien irgendwelcher gegebenen sinnlichen Inhalte überhaupt. Sie sind also insofern von der gegebenen „Materie" (von den Empfindungen) abhängig, daß irgendwelche Xe vorhanden sein müssen, sie sind aber unabhängig von jeder Besonderheit als allgemeine Ordnungsprinzipien, oder, wie Kant des öfteren sagt, sie sind Verhältnisvorstellungen, d. h. Vorstellungen von bestimmten Verhältnissen (des Nebeneinander bezw. Nacheinander).

So können wir denn freilich die Objekte nur erkennen, wie sie unseren Sinnen erscheinen, nicht wie sie etwa an sich sein mögen, und diese Voraussetzung ist schlechterdings notwendig, wenn synthetische Sätze a priori als möglich eingeräumt werden sollen. In der Tat geht nun die reine Mathematik als synthetische Erkenntnis a priori nur auf Gegenstände der Sinne, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit), und zwar a priori zugrunde liegt und darum zugrunde liegen kann, weil diese nichts anderes als die bloße Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände hervorgeht, indem sie dieselbe in der Tat allererst möglich macht. In diesem Sinne kann man also wirklich von den Dingen, auch bevor sie uns gegeben sind, wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein muß, da ja diese Anschauung (Raum und Zeit) als Form der Erscheinung, d. h. als reine Anschauung freilich aus uns selbst, d. h. a priori vorgestellt werden kann. (Prolegomena § 11.)

Zur Bestätigung hiervon braucht man ja auch nur das gewöhnliche und unumgänglich notwendige Verfahren der Mathematiker sich anzusehen. So laufen z. B. alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebener Figuren schließlich darauf hinaus, daß sie einander decken, und das ist doch offenbar nichts anderes als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz; aber diese Anschauung muß rein und a priori gegeben werden, denn sonst könnte dieser Satz nicht als apodiktisch gewiß gelten, sondern hätte nur empirische Gewißheit. Die von mir gezeichneten Figuren oder auch die in der bloßen Vorstellung vorhandenen sind ja stets etwas Besonderes, also können von ihnen eigentlich die Sätze (z. B. die Kongruenzsätze oder der Satz des Pythagoras) nicht gelten wollen, denn dieser letztere z. B. besagt doch ganz allgemein, daß jedes Hypotenusen-Quadrat gleich der Summe der Katheten-Quadrate ($a^2 = b^2 + c^2$) ist. Trotzdem ist jeder davon überzeugt, daß, wenn dies an den gezeichneten Dreiecken und Quadraten nachgewiesen ist, es dann allgemein gilt. Das beruht eben darauf, daß wir in die gezeichneten Figuren die allgemeine, d. h. reine Anschauung des Raumes, bei der es sich bloß um die Verhältnisse von Größen handelt, hineintragen, und daß wir von diesen Verhältnissen, ganz unabhängig von der Art und Weise wie sie unvollkommen in Zeichnung oder Einbildung ausgedrückt sind, den Satz des Pythagoras behaupten. So ist im Grunde genommen jeder, der Mathematik treibt, in diesem Sinne Kantianer, denn er zweifelt nicht daran, daß die Sätze der Geometrie allgemein gelten. Kant weist sodann darauf hin, daß auch der Satz, wonach der Raum drei Abmessungen hat und nicht mehr haben könne, auf der reinen Anschauung beruht. Nun könnte man vom Standpunkte der modernen Mathematik geltend machen, daß es ja auch eine Geometrie gibt, mit der Voraussetzung eines n-dimensionalen Raumes, und daß also Kant sich hier mit seinem Beispiel nicht auf dem richtigen Wege befinde. Darauf würde Kant jedenfalls antworten, daß er die Voraussetzung der n-dimensionalen Mannigfaltigkeit für die reine Mathematik zwar keineswegs bestreite, daß aber diejenige Raumanschau-

ung, die der Erfahrungswelt zugrunde liegt, und zwar notwendig zugrunde liegt, drei Dimensionen habe und nicht mehr haben könne.

Diese ganzen Erörterungen führen nun nach Kant dazu, die Realität des Raumes und der Zeit im Sinne der objektiven Gültigkeit, oder anders ausgedrückt, in Ansehung alles dessen zu behaupten, was innerlich oder äußerlich als Gegenstand vorkommen kann, aber zugleich die Idealität von Raum und Zeit hinsichtlich der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. h. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Kant behauptet also die empirische Realität von Raum und Zeit (in Ansehung aller möglichen Erfahrung) und die transszendentale Idealität von beiden, wonach sie nämlich nichts sind, sobald wir diese Bedingung aller Erfahrung weglassen und sie als etwas annehmen, was den Dingen an sich selbst zugrunde liegt, und bei der Erörterung der Zeit kommt Kant auf diese Frage noch einmal zurück und bemerkt, daß mit der Setzung der empirischen Realität die absolute Realität der Zeit bestritten sei, als ob sie nämlich an und für sich den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Darüber mag man sich freilich streiten, ob Dinge an sich ohne Zeit bestehen können, d. h. ob es solche Dinge vor der Zeit gibt und dergleichen. Es sind das ganz hübsche metaphysische Betrachtungen, die nur leider deshalb so wenig Wert haben, weil wir von diesen an sich existierenden Dingen garnichts wissen, denn — das eine sei hierzu noch bemerkt — nehmen wir einmal an, es gäbe Dinge an sich selbst: würden sie denn nicht dadurch allein, daß sie uns, sei es in der Anschauung oder im Denken, gegeben sind, sofort zu Dingen für uns, d. h. ihres An-sich unmittelbar entkleidet? Es ist hier noch nicht der Ort, den positiven Wert und die Bedeutung des kantischen Begriffes des Dings an sich zu beleuchten, sondern das muß einem späteren Kapitel vorbehalten bleiben; soviel ist aber jedenfalls klar, daß das Ding an sich in der vorkantischen philosophischen Anschauungsweise ein in sich widersprechender und deshalb unhaltbarer Begriff ist.

Nun wird man gegen diese kantische Theorie immer einen Einwand hören, der dahin geht: Veränderungen sind doch wirklich, das beweist der Wechsel unserer eignen Vorstellungen, möchte man auch alle äußeren Erscheinungen und deren Veränderungen leugnen. Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches (53), — und damit glaubt man dann die Realität der Zeit erwiesen zu haben. Nun ist es zunächst nicht richtig zu behaupten, Kant habe gelehrt, daß Raum und Zeit nichts Reales, sondern etwas Ideales, bloß Subjektives seien, denn erstens spricht ja Kant, wie wir sahen, ausdrücklich von der empirischen Realität von Raum und Zeit, zweitens aber ist (siehe oben Seite 6) der vorkantische Gegensatz „subjektiv-objektiv" durch die kantische Lehre überwunden, so daß man das als Einwand nicht länger formulieren sollte, daß nach Kant Raum und Zeit etwas bloß „Subjektives" seien. Wenn Raum und Zeit Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und damit (nach dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile a priori, siehe oben Kapitel II) Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind, dann sind sie, obwohl selbst subjektiv, doch die Grundlage der Objektivität.

Das ist das eigenartige Ergebnis der kantischen Vernunftkritik, daß gerade dasjenige, was als das Subjektivste dem naiven Menschen gilt (reine Anschauung und reines Denken), als unumgänglich zur Begründung oder als Garantie der Objektivität, d. h. der Gegenstandserkenntnis sich erweist. Kant hat denn in der Tat auch keine Schwierigkeiten, den obigen Einwand zu entkräften. Er sagt: Ich gebe das ganze Argument zu, die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr (53). Ist man freilich mit dieser Antwort nicht zufrieden, wonach die Zeit wirklich ist als die wirkliche Form usw., sondern fragt man, ob Raum und Zeit für sich etwas Wirkliches seien oder nicht, und möchte diese Faustische Frage vom Philosophen oder Metaphysikus beantwor-

tet haben, so muß der kritische Philosoph jedenfalls in aller Bescheidenheit den Fragelustigen darauf aufmerksam machen, daß er eine unziemliche, weil falsche Frage tut. Philosophie ist wirklich nicht dazu da, jede beliebige Frage, sei sie auch noch so verkehrt gestellt, zu beantworten, sondern sie braucht nur auf diejenigen einzugehen, die methodisch richtig gestellt sind. Denn was nutzt es, Pfeile in noch so großer Anzahl nach Westen abzuschießen, wenn das Ziel im Osten liegt! Mit anderen Worten: erst muß man sich über das Problem selbst klar sein und die Fragelust so lange bezähmen.

Und warum ist diese Frage falsch gestellt, so könnte man meinen? Nun — man begnüge sich zunächst mit der Antwort: Raum und Zeit, was sie auch sonst sein mögen, sind jedenfalls B e g r i f f e. Zu fragen aber, ob ein Begriff etwas Wirkliches ist, hat überhaupt keinen Sinn. Sinn hätte es doch höchstens zu fragen, welche Bedeutung dieser oder jener Begriff für die Erkenntnis der Wirklichkeit hat. Auf diese Frage aber zu antworten — das ist ja die Aufgabe der ganzen transszendentalen Ästhetik. Man sei also damit zufrieden, wenn von Raum und Zeit ihre empirische Realität, d. h. daß sie Bedingungen aller unserer Erfahrung sind, nachgewiesen ist. Raum und Zeit sind demgemäß zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können. Bei dieser Lehre der empirischen Realität von Raum und Zeit bleibt die Sicherheit unserer Erfahrungserkenntnis unangetastet, denn daran, daß die Dinge wirklich vorhanden sind, so wie das der naive Realist annimmt, soll bei Kant garnicht gezweifelt werden. In Irrtum gerät man nur dann, wenn man die a b s o l u t e Realität von Raum und Zeit behauptet, denn dabei gibt es nur zwei Möglichkeiten, da ja alsdann Raum und Zeit entweder selber Substanzen sind, d. h. für sich existierende Wesenheiten, oder solchen Substanzen zuzuschreiben sind. Nimmt man das erste an — und Kant macht darauf aufmerksam, daß dies gemeinhin die Partei der mathematischen Naturforscher sei (56) —, dann ergeben sich zwei ewige und unendliche, für sich bestehende Dinge oder vielmehr Undinge (Raum und Zeit), welche da sind (ohne daß doch

etwas Wirkliches da ist!), nur um alles Wirkliche zu befassen. Stellt man sich aber zu der zweiten Partei, wonach Raum und Zeit als von der Erfahrung abstrahierte Verhältnisse der Erscheinungen gelten, so muß man den mathematischen Lehren ihre Gültigkeit oder doch wenigstens ihre apodiktische Gewißheit bestreiten; denn woher soll man wissen, daß das, was man aus der Erfahrung abstrahiert hat, allgemein gilt.

Die Menschen, die von Jugend an naive Realisten sind, sind geneigt, den Glauben an das Ding an sich doch nicht ganz preiszugeben, obgleich wir es überall in der Sinnenwelt selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinung zu tun haben. Hierfür bringt Kant ein ausgezeichnetes Beispiel: „so werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letzten Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kehren, ob dieses auch einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind dann schon als Erscheinungen empirische Objekte) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transszendental, und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modifikationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung; das transszendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt."

Auch in den Prolegomenen sucht Kant diese seine Ansicht durch Beispiele genauer zu erläutern. Er führt hier aus, daß, wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden (in allen zur Größe und Qualität gehörigen Bestimmungen), völlig einerlei sind, so doch folgen muß, daß in allen Fällen und Beziehungen das eine an

die Stelle des anderen könne gesetzt werden, ohne daß diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. „In der Tat verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen, ohnerachtet jener völligen Übereinstimmung, doch eine solche Verschiedenheit im äußeren Verhältnis, daß sich eine an die Stelle der anderen garnicht setzen läßt; z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich sein, in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so daß an keinem, wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des anderen läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des anderen (nämlich auf der entgegengesetzten Hemisphäre) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äußere Verhältnis im Raume offenbart." Oder um noch ein paar andere Stellen anzuführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können: „was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher und in allen Stücken gleicher sein als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine inneren Unterschiede, die irgendein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, soweit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten, ohnerachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Ähnlichkeit, doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen sein (sie können nicht kongruieren): der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der anderen gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen,

deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äußeren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äußeren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Teil ist (dem Verhältnisse zum äußeren Sinn), d. i. der Teil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst als Gegenständen des bloßen Verstandes niemals, wohl aber bei bloßen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch inkongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältnis zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht" (§ 13).

Bei den ganzen Erörterungen des Problems der transszendentalen Ästhetik macht ein Punkt immer wieder eine besonders große Schwierigkeit: wieso nämlich eine äußere (die Raum-) Anschauung innerlich sein oder mit Kants Worten „dem Gemüte beiwohnen" kann (41), unabhängig von den Objekten! Kant antwortet darauf: „Offenbar nicht anders als sofern sie bloß im Subjekte als die formale Beschaffenheit desselben von Objekten affiziert zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt". Hier liegt das Bedenkliche der kantischen Formulierung in den Worten: „bloß im Subjekte" und in dem Ausdruck des Affiziertwerdens. Damit scheint die alte Streitfrage: „subjektiv — objektiv" aufs neue in den Vordergrund geschoben zu werden. Es ist das Verdienst H. Cohens, gezeigt zu haben, daß durch die kantische Kritik selbst dieser Gegensatz im alten Sinne überwunden ist (a. a. O. Seite 163 ff.). Der Gegensatz: subjektiv — objektiv ist keineswegs ausschließend; denn das Subjektive kann sehr wohl zugleich objektiv sein! So sind die Empfindungen (rot, Ton g) subjektiv, aber sie beruhen doch auf objektiven Schwingungsverhältnissen der Materie. Es war also wohl auch richtig, zu sagen:

„der Raum ist subjektiv“, das heißt er ist die (subjektive) Form unserer Anschauung, und eine andere gibt es (für uns Menschen wenigstens!) nicht. Aber Kant sagt „bloß“ im Subjekte und das kann stutzig machen; denn es ist ja keineswegs schon in der transszendentalen Ästhetik bewiesen. Indes ist doch das das Richtige, daß mit diesem „bloß“ oder „nur als Form“ jeder Ausgang von den Objekten, den Dingen an sich abgelehnt wird. Denn lassen wir uns darauf erst einmal ein, — dann gibt es überhaupt kein a priori mehr!

Das a priori aber, so will Kant zeigen, nach dessen Möglichkeit als einer Erkenntnisart transszendental gefragt wird, geht nicht bloß den Objekten vorher, sondern es bestimmt diese und zwar als Anschauung, indem es sie konstruiert (741 ff.). So heißt es einmal in der „Methodenlehre” (751 ff.), daß wir unsere Begriffe in der Anschauung a priori bestimmen, „indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie bloß als quanta betrachten” (760 f.) Besteht doch auch das Dreieck für den Mathematiker nicht ohne weiteres, sondern ist aus der formalen Beschaffenheit unserer subjektiven Raumanschauung konstruiert und nur darum, weil von uns „geschaffen“, erzeugt, ist es a priori.

Und nun das Zweite: das Affiziertwerden! Es bedeutet nichts Geheimnisvolles, gewiß aber nicht die heimlich sich doch wieder einschleichende Annahme eines „wirkenden Dinges an sich selbst!“ Vielmehr ist es nur ein anderer Ausdruck für die Anschauung. Es bezeichnet die Art und Weise, wie das Bewußtsein sinnlich auf Gegenstände bezogen ist, im Unterschiede von der Art, wie das Bewußtsein sich im Denken zu seinem Gegenstande verhält. Anschauung ist in diesem Sinne Rezeptivität, das Denken Spontaneität, den vermittelnden Begriff zwischen Rezeptivität und Spontaneität aber bildet das „Reine“, das heißt der Gedanke, daß, wie in allem Denken, so auch in aller Anschauung eine Gesetzlichkeit zugrundeliegt, die eine Bestimmtheit oder, kantisch gesprochen, eine „Form“ darstellt. Gewiß ist nicht alles Denken „rein“, also bestimmt,

und so ist auch nicht alles Anschauen rein, aber, obwohl sinnlich, ist die Anschauung von Raum und Zeit „rein“, das heißt sie schließt eine gewisse Gesetzlichkeit in sich. Es ist zu beachten, daß an der obigen Stelle dem „affiziert zu werden“ folgt: „und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben d. i. Anschauung zu bekommen.“

Das Ergebnis gerade dieser Betonung der „Subjektivität“ von Raum und Zeit ist also, daß sie als zwar nicht dem Namen nach neue, aber in ihrer mathematischen Bedeutung nicht verstandene Erkenntnisformen dargetan werden sollen. Durch diese Auszeichnung der reinen sinnlichen Anschauung als besondere Erkenntnisbedingung wird die ganze Ansicht von dem Begriff der Dinge verändert. Solange nämlich die Anschauung nicht selbst als Erkenntnisart erkannt war, verfiel man leicht in den Fehler, den Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Denken nur logisch zu nehmen, während er transszendental ist, da er „nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft“ (61 f.). Dem Ursprung nach ist die Sinnlichkeit als ebenbürtige Erkenntnisquelle erkannt und was den Inhalt betrifft, so erkennen wir durch sie die Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht. Das soll heißen: Ihr Gegner, sowohl die Rationalisten vom Schlage Wolffs wie die Empiristen — Ihr kennt „Dinge an sich“ und glaubt sie durch die Sinnlichkeit verworren, durch den Verstand deutlich zu erkennen. Aber diese falsche „Objektivität“ besser: „Welt von Objekten“ ist abzuweisen. Die einzige Welt oder „Natur“, von der wir etwas wissen, ist diejenige der Erfahrung, und sie ist nicht „an sich“, sondern abhängig von der Sinnlichkeit. Die ganze alte Fragestellung: „das Seiende entweder objektiv oder subjektiv“, ist damit durch Kant zunichte gemacht. Für die vorkantische Philosophie gab es zwei Möglichkeiten: für den dogmatischen Realisten lag die Objektivität in der Natur der Dinge, die Subjektivität in den Schöpfungen der Einbildungskraft und des Denkens, während der dogmatische Idealist die materielle Welt als subjektiv verwarf und das „Spirituelle“, das Geistige als alleinige Realität ansprach. Es vollzieht sich im siebzehn-

ten Jahrhundert hier eine eigentümliche Wendung, denn während noch für Descartes die „objektive Realität" die „objizierte", d. h. nur in der Vorstellung gegebene, die „subjektive" oder die „formale" dagegen die in der Sache, subjectum, substantia gegründete ist,[26]) versteht das achtzehnte Jahrhundert mit seinem dogmatischen Realismus und Empirismus die Entgegensetzung genau umgekehrt, und so ist auch heute noch der populäre Gebrauch der beiden Termini. Daß sie so ihre Stellung vertauschen konnten, zeigt ja aber schon, daß diese ganze Nebeneinanderstellung ihr stark Bedenkliches hat. Wie ruhig, man möchte fast sagen: naiv Kant über diese seinen Vorgängern fast selbstverständliche Korrelation hinwegschreitet, zeigt der Satz aus den Schlüssen (Seite 44). „Es gibt auch außer dem Raum keine andere subjektive und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heißen könnte." Hier ist also in glücklichster Bestimmtheit das Subjektive mit dem Objektiven verbunden. Die Sinnlichkeit ist demnach selbst als eine apriorische, d. h. die Erfahrung an ihrem Teile aufbauende Erkenntnisquelle anerkannt und erkannt. Diese Quelle aber kommt tatsächlich nun bloß aus dem Subjekt, das heißt Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit sind reine Erkenntnisquellen, die vor allen Objekten in ihren Besonderheiten gegeben sind und aus denen eben deshalb echte synthetische Sätze a priori abgeleitet werden können. So bedeutet denn (siehe Cohen Seite 169) die Versinnlichung der reinen Anschauung, daß in dem Inhalte unseres Bewußtseins keine Kluft bleibe zwischen der empirischen Anschauung, ohne welche die Physik nicht auskommen kann und der reinen Anschauung der Geometrie, in der sich jene verifizieren muß.

5. Die Bedeutung des Begriffs „Idealismus" bei Kant.

Noch eine Schwierigkeit gilt es hier zum Schluß des Kapitels zu erörtern. Wir hatten gesehen, daß alles, was uns als Gegenstand „gegeben" werden soll, in der Anschauung gegeben werden muß. Alle Anschauung aber ist sinnlich, denn

[26]) Siehe hierzu die dritte Meditation (§ 19f. meiner deutschen Ausgabe) und meine Erläuterungen dazu.

der Verstand schaut nichts an, sondern reflektiert nur. Da nun die Sinne nur auf die Erscheinungen gehen, diese aber doch nichts anderes sind als bloße Vorstellungen der Sinnlichkeit, so scheint doch daraus unwiderleglich zu folgen, daß auch alle Körper mitsamt dem Raume, in dem sie sich befinden — für bloße Vorstellungen gehalten werden und nirgend anders als bloß in unseren Gedanken existieren? (Prolegomena Seite 43). Ist das nun nicht der offenbare Idealismus? Sehen wir einmal zu! Was behauptet der „Idealismus" in konsequentester Ausprägung, so wie ihn etwa Berkeley vertrat? Danach soll es keine anderen als denkende Wesen geben, während alle übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, nur Vorstellungen in den denkenden Wesen wären, denen indes in der Tat kein außerhalb dieser befindlicher Gegenstand korrespondierte.

Nach allem Gesagten ist klar, daß Kant in *diesem* Sinne kein „Idealist" ist, denn er sagt: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, nur wissen wir nicht, was sie an sich selbst sein mögen. Wir kennen bloß ihre Erscheinungen, das heißt: die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie auf unsere Sinne wirken, wofür Kant den Ausdruck des „Affizierens" aus der zeitgenössischen Philosophie übernimmt (siehe oben Seite 61). Da Kant häufig betont, daß es freilich keine Erscheinungen geben könne, wenn nicht ein Etwas sei, *das* erscheint, so meint man, er habe also doch nicht umhin gekonnt, das „Ding an sich" zu setzen. Hierbei vergißt man nur eins: bei diesem berühmten „Ding an sich" handelt es sich doch auch um einen **Begriff**, um eine Setzung *der* Erkenntnis und zum Behufe der Erkenntnis! Die Frage ist also schon gänzlich verkehrt: „gibt es ein Ding an sich — oder nicht?" Vielmehr hat man, *wenn wenigstens man im transszendentalen Gedankenkreise verbleiben will*, zu fragen: welche Bedeutung für das System der Erkenntnis hat dieser Begriff des „Dinges an sich selbst", heißt doch das eine transszendentale Erörterung, — wie man nicht oft genug wiederholen kann, — die „*nicht sowohl mit Gegenständen*", sondern *mit unserer*

Erkenntnisart es zu tun hat! Und da ist vorläufig folgendes zu bemerken (siehe darüber auch unten Kapitel VI). Das Ding an sich bedeutet hier wie durchweg bei Kant einen Grenzbegriff, es vertritt den Gedanken des vollständig bestimmten Etwas. Dieses indes kann ich ja nur denken, aber nicht erkennen. Erkennen heißt Aussagen, Determinieren, aber wieweit ich hierin auch gelangen mag, so werde ich doch niemals bei irgendeinem Gegenstand der Sinne (Tisch, Buch, Rose usw.) mit dieser Bestimmung zu Ende kommen, denken aber kann ich dennoch, daß von dem betreffenden Gegenstande alles Erkennbare auch tatsächlich erkannt wäre. Dieser Gedanke, — das ist der Begriff des Ding an sich. Man könnte das auch so ausdrücken: wir erkennen nur die a, b, c . . . .z, gleichsam die einzelnen Punkte der Peripherie des Kreises, den (rein idealen) Mittelpunkt aber (X) denken wir hinzu, und abstrahieren wir von den a, b, c . . . . z, so bleibt nichts übrig als der an sich völlig leere Begriff einer Einheit oder einer Bestimmung überhaupt.

So kann also Kant sagen, daß es nach seiner Lehre allerdings außer uns Körper gibt, d. h. Dinge, die, nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns ganz unbekannt sind, die wir aber durch ihre Vorstellungen kennen und die wir mit vollem Recht als Körper bezeichnen, „welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet". Ist das nun Idealismus? Wohl gerade das Gegenteil! Mit andern Worten: Kant denkt gar nicht daran, die Realität der in der Erfahrung gegebenen Gegenstände zu bezweifeln. Sein „Idealismus" lehrt die empirische Realität der „Dinge". So kommt seine Philosophie, wie er des öfteren betont, genau auf das hinaus, was auch die gemeine Ansicht des Menschen lehrt, daß nämlich die Außenwelt real und keineswegs bloßer Schein ist. Ähnlich haben ja, so führt Kant weiter aus, Locke und schon manche andere vor ihm gelehrt, daß man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne, daß sie nicht zu den Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen gehörten und daß sie

außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz hätten. Hierher gehören alle sogen. sinnlichen (oder „subjektiven") Qualitäten wie Wärme, Farbe, Geschmack usw. Kant geht nun noch einen Schritt weiter (und mit Recht!) und lehrt, daß nicht nur die erwähnten „sekundären", sondern auch die primären" Qualitäten, also Ausdehnung, Ort, überhaupt der Raum und alles, was dazu gehört, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt usw. mit zu den bloßen Erscheinungen zählt. Die Ausdehnung wird also ihres Substanzcharakters, den sie von Descartes erhalten hat, entkleidet! Alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, gehören danach bloß zu seiner Erscheinung, wodurch aber die Existenz des Dinges an sich nicht aufgehoben, sondern nur gezeigt wird, daß wir es durch die Sinne nicht erkennen können.

Einen gewissen Idealismus müssen ja freilich alle philosophischen Behauptungen enthalten, handelt es sich doch stets um Aussagen über unsere Vorstellungen (idées; ideas) und ihre Beziehungen. Soll man etwa sagen, daß die Vorstellung vom Raume z. B. nicht nur dem Verhältnisse völlig gemäß sei, das unsere Sinnlichkeit zu den Objekten hat, sondern daß sie dem Objekt ähnlich sei? Mit einer solchen Behauptung läßt sich, meint Kant, kein Sinn verbinden, das ist vielmehr, wie Descartes einmal [27]) sagt, der hauptsächliche Irrtum, zu glauben, daß unsere Vorstellungen den Dingen ähnlich seien. So ist ja auch die Rot-Empfindung etwas gänzlich anderes als die Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt. Kant läßt also, wie wir sahen, den „Dingen" ihre Wirklichkeit und seine Lehre ist somit kein absoluter Idealismus. Er bezweifelt gar nicht die Existenz der Sachen, was ihm sogar „nie in den Sinn gekommen" ist (Prolegomena 49), aber — das möchte Kant freilich zeigen — die Erscheinungen und zwar insgesamt, sind nicht Sachen, sondern bloße Vorstellungsarten und auch keineswegs den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen. Um obige Mißdeutung zu verhüten — dazu soll ja gerade das Wort „transszendental" dienen. Hierbei

[27]) Dritte Meditation. Siehe meine deutsche Ausgabe § 12 (Phil. Bibl. Bd. 27).

handelt es sich nicht um eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern bloß aufs Erkenntnisvermögen. Dieser oben schon dargelegte Gedanke muß aber noch weitergeführt werden; denn die Beziehung aufs Erkenntnisvermögen, das bedeutet eine solche auf die Einheit der Erkenntnis. Kants ganze Philosophie ist nicht derart, daß sie sich vor allem für die Erkenntnis der Dinge interessiert, diese „populäre" Wendung: „Erkenntnis von Dingen" ist vielmehr durch die Vernunftkritik antiquiert. Philosophie geht nicht in erster Linie auf die (ja unerschöpfliche!) Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, sondern auf die Einheit der Erkenntnis. Das besagt „Kritik" und in diesem Sinne einer kritischen Untersuchung der Voraussetzungen der Erkenntnis, die ja doch sämtlich Begriffe sind (die auf Vorstellungen als ihrem Material beruhen), ist die kantische Lehre kritischer Idealismus.

In den Erscheinungen liegt für sich ja auch weder Wahrheit noch Falschheit; die Beurteilung des „Gegebenen" ist vielmehr lediglich die Sache des Verstandes, und es fragt sich dann nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht. Hier ist nun wohl zu unterscheiden zwischen „Erscheinung" und „Schein". Kant ist weit entfernt davon, die Dinge der Sinnenwelt durch die Lehren der transszendentalen Ästhetik in lauter Schein zu verwandeln. Wenn man sagt: „x ist a" und „x scheint a zu sein", so handelt es sich beidemale um ein Urteil, also um eine Setzung des Verstandes, nicht aber um das bloße Erscheinen. So stellen uns die Sinne den Gang der Planeten bald rechtläufig, bald rückläufig vor und in diesem Phänomen als solchem liegt weder Falschheit noch Wahrheit, solange man nur konstatiert, daß eine solche Erscheinung vorhanden ist und man über die objektive Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urteilt. Nun sagt man nicht: „sie gehen zurück", denn man weiß aus vielfältiger Überlegung, daß das nur eine subjektive Vorstellungsart ihrer Bewegung ist, sondern eben deshalb: „sie scheinen zurückzugehen". Dieser Schein aber kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, auf Grund der Erscheinung ein objektives Urteil zu fällen.

Viertes Kapitel.

Die Kategorienlehre.

1. Form und Materie.

Im vorigen Kapitel hat sich uns ergeben, daß im Gegensatz zu der vorkritischen Auffassung die Sinnlichkeit als Erkenntnisquelle auszuzeichnen war, und zwar als eine solche neben und ebenbürtig dem Verstande. Bei einer gegebenen Vorstellung ist deshalb vor allem zu überlegen, aus welcher Erkenntnisquelle dieselbe fließe, denn in jeder von beiden ist das Verhältnis, in welchem die Begriffe miteinander verknüpft oder verglichen waren, ein anderes, und zwar ist es so sehr verschieden, daß Kant die Anschauung als „Rezeptivität" charakterisieren konnte, während der Verstand „Spontaneität" ist. So tritt neben die transszendentale Ästhetik die Lehre von der Erkenntnisquelle, die im Verstande gegeben ist oder mit einem Worte: die „Logik". Auch hier ist Kant der Schöpfer einer neuen Wissenschaft geworden, denn neben die bisherige, die sogenannte formale Logik, hat nach ihm zu treten die transszendentale Logik.

Was versteht Kant darunter, und welches ist der Inhalt dieser neuen Wissenschaft? Das zu erörtern ist die Aufgabe dieses Kapitels. Es dürfte sich empfehlen, hierbei noch einmal zurückzukommen auf den schon verschiedene Male berührten Unterschied der Begriffe: Form und Materie; denn wenn an diesem Punkte nicht gründliche Klarheit geschaffen wird, so bleibt die kantische Vernunftkritik ein Buch mit sieben Siegeln. Das Kapitel von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe (316 ff.) ist leider von den Erklärern noch viel zu wenig berücksichtigt worden. Man beachte zunächst, daß die vollständige Über-

schrift lautet: „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transszendentalen.“ Die Reflexion, so führt Kant hier aus, hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um geradezu Begriffe von ihnen zu bekommen, sondern „ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhältnis untereinander richtig bestimmt werden kann. Die erste Frage vor aller weitern Behandlung unserer Vorstellungen ist die: in welchem Erkenntnisvermögen gehören sie zusammen? Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne, vor denen sie verknüpft oder verglichen werden?” (316).

Es wird eben manches Urteil aus Gewohnheit angenommen oder auch durch Neigung geknüpft, weil aber keine weitere Überlegung vorhergeht, auch keine Kritik darauf folgt, so gilt es für ein solches, das aus verstandesmäßiger Überlegung entspringt. Kein Wunder, daß wir auf diese Weise uns immer weiter in Irrtum verstricken. Freilich kann man sich ja Urteile denken, die unmittelbar gewiß sind, wie z. B.: Zwischen zwei Punkten einer Ebene kann nur eine gerade Linie sein. Aber es bedürfen doch alle Urteile einer Überlegung, das heißt einer Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Eine solche Untersuchung, die sich mit der Erkenntniskraft beschäftigt, bezeichnet Kant als „transszendentale Überlegung”.

Welches s i n d nun die Verhältnisse, in welchen die Begriffe in einem bestimmten Bewußtseinszustande zu einander gehören können? Es sind die der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Inneren und des Äußeren, endlich des Bestimmbaren und der Bestimmung (Materie und Form). Auf dieses letztere wird hier besonders das Augenmerk zu richten sein, denn je nachdem diese Reflexionsbegriffe: Bestimmbares und Bestimmung oder Materie und Form auf Dinge des Verstandes oder auf die Erschei-

nungen der Sinnlichkeit angewandt werden, ändert sich die Korrelation derselben zueinander. Materie bedeutet, wie wir sahen, das Bestimmbare überhaupt, Form die Bestimmung. Für den reinen Verstand geht nun allerdings die Materie der Form voran, denn der Verstand verlangt zuerst, daß ihm irgend etwas gegeben werde, was er bestimmen könnte. Anders dagegen ist es, wie oben nachgewiesen, bei der Anschauung, wo die reine Form (Raum und Zeit) vorhergeht. Und endlich, obwohl dem Verstande stets eine Materie gegeben sein muß, wird von Kant immer wieder betont, daß die Verstandestätigkeit: Selbsttätigkeit, Spontaneität sei. Ist das nicht ein Widerspruch? Es wäre ein solcher, sobald wir vergäßen, daß es sich eben hierbei, bei Form und Materie, nicht um solche Begriffe handelt, die geradezu auf den Gegenstand gehen, vielmehr sind dies eben Begriffe, die „aller anderen Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden" (322). Man beachte wohl: Aller anderen Reflexion liegen sie zugrunde und sind unzertrennlich von jedem Gebrauch des Verstandes!

Aber es gilt dabei zu bedenken, daß der erstere das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung bedeutet, beides in transszendentalem Verstande, das heißt in der Weise, daß man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahiert. In jedem Urteile kann man die gegebenen Begriffe die logische Materie (nämlich des Urteils), das Verhältnis derselben aber die Form des Urteils nennen.

So glaubt sich Leibniz dazu genötigt, zuerst Dinge anzunehmen, die sogenannten Monaden (323), und innerlich eine Vorstellungskraft derselben, um danach das äußere Verhältnis derselben und die Gemeinschaft ihrer Zustände (nämlich der Vorstellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältnis der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben untereinander, als Gründe und Folgen, möglich (323). In der Tat müßte es so sein, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte, und wenn Raum und

Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Es hat sich uns aber gezeigt, daß sie nur sinnliche Anschauungen sind, auf Grund deren wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, und so geht die Form der Anschauung als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit vor aller Materie, nämlich den Empfindungen, voraus, mit anderen Worten: Raum und Zeit sind die Bedingungen aller Erscheinungen, sie stellen dasjenige überhaupt erst in eine gewisse Ordnung, was ohne sie ein bloßes Chaos sein und bleiben müßte.

Diese Wendung des Gedankens führt dann auch zu einer völlig neuen Logik; denn die transszendentale Logik muß sich aufbauen auf diesem Ergebnis der transszendentalen Ästhetik. Mag man daher auch heute Ästhetik und Logik zu einer „Logik der reinen Erkenntnis" zusammenfassen, so war es doch geschichtlich gegenüber dem Dogmatismus der Rationalisten wie Empiristen eine Notwendigkeit, Raum und Zeit als Formen der Anschauung auszuzeichnen und von den Kategorien als Formen des Verstandes zu scheiden. Freilich könnte man im Zweifel sein, ob Kant bei diesem löblichen Unterfangen scharfer begrifflicher Unterscheidung nicht zu weit gegangen ist, und so sei denn hier jedenfalls betont, daß es ja in der Konsequenz der kantischen Kritik der Erkenntnis liegt, diese beiden Bestandstücke der Erfahrungserkenntnis: Anschauung und Denken, nachdem sie erst getrennt worden sind, nachher doch wieder zu vereinigen.

Form und Materie sind demnach als einander korrelativ zu fassen, das heißt die Form ist stets Form einer bestimmten Materie und eine Materie ist andererseits nur vorhanden, um in einer bestimmten Richtung bestimmt zu werden. Keiner dieser beiden Begriffe darf für sich genommen werden, denn sonst kommen wir wieder zu dem alten Vorurteil sei es leerer an sich gegebener Formen, die doch gewiß Undinge sind, oder einer an sich gegebenen Materie, die genau so unverständlich ist. Der Processus der Erkenntnis besteht vielmehr in dem unaufhörlichen Bezug eines zu Bestimmenden auf eine Bestimmung und einer Bestimmung auf ein zu Bestimmendes. Dieser Processus ist aber ein Progressus, und zwar in infinitum, das

heißt: Die Erkenntnis kennt schlechterdings keine Schranken und Grenzen. Jede Erscheinung, jedes Phänomen, mag es uns im übrigen gegeben sein, woher oder wie es will, enthält bereits diese Doppelheit von Form und Materie in sich und an sich. Das wird vielleicht noch deutlicher als beim Raum bei der Zeit, denn daß Materie überhaupt angenommen werde, daß sinnlicher Stoff dem Erkennen entgegenkommen müsse, diese Forderung drückt die Zeit in ihrer allgemeinsten Bedeutung als Form der Erscheinung aus. Aller Inhalt muß dem Bewußtsein also gegeben werden, und zwar in der Zeit-Form der Materie. Aber dieser Inhalt ist allein nur Erscheinung, nur eine Mannigfaltigkeit, also X_1, X_2 usw. Wäre er statt dessen ein A oder B — so brauchten wir ja die ganze Logik und die gesamte Wissenschaft nicht; denn welchen andern Sinn und welche Bedeutung haben Logik, Mathematik und Naturwissenschaft, als diese X_1, X_2 usw. zur Bestimmung zu bringen?

Nach diesen vorbereitenden Darlegungen ist es zu verstehen, wenn Kant die Kategorien oder die Begriffe des Verstandes als Formen des Denkens oder als formale Bedingungen der Erfahrung faßt.

2. Ästhetik und Logik.

Kant handelt zunächst von der Logik überhaupt. Unsere Erkenntnis, so legt er dar (S. 74), entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, wovon die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht. Anschauung und Begriffe machen allein die Elemente unserer Erkenntnis aus und beide sind auf einander angewiesen. So daß also weder Anschauung ohne Begriffe, noch Begriffe ohne Anschauung eine Erkenntnis abgeben können. Beide sind nun entweder rein oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung darin enthalten ist, rein, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Wir sahen

oben, daß von Kant die Eigenschaft des Bewußtseins, Vorstellungen zu empfangen, als „Sinnlichkeit“ bezeichnet wurde; im Gegensatz dazu nennt er dasjenige Vermögen, welches Vorstellungen selbst hervorbringt, die Spontaneität der Erkenntnis oder den Verstand.

Es bedarf nur der Erinnerung, daß alle Anschauung sinnlich ist, während es die Aufgabe des Verstandes ist, den Gegenstand der sinnlichen Anschauung zu denken. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, ohne Verstand keiner gedacht sein. Hierbei ist zu beachten, daß der Ausdruck „gegeben" nicht im populären Sinne mißverstanden wird. Kants Philosophie wäre zu Ende, ehe sie begönne, wenn er „gegeben" fassen würde im Sinne der Bestimmtheit, des A. Gegeben ist bei Kant ein ganz bestimmter Terminus, um das eine Mittel der Erkenntnis: die Anschauung, von dem anderen Mittel der Erkenntnis: dem Denken zu unterscheiden. Zum Beweise unserer Auffassung sei eine Stelle zitiert aus dem Abschnitt von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile (194 f.): „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen."[28]) Kant formuliert die obigen Gedankengänge prägnant in der Weise, daß er sagt: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (75); ein Satz übrigens, dessen Schicksal es ist, meist recht ungenau zitiert zu werden. Es ist dabei eben notwendig für die Erkenntnis, Begriffe und Anschauungen anzuwenden, um die Anschauung

[28]) Von mir gesperrt.

sich verständlich zu machen, das heißt sie unter Begriffe zu bringen. Beide Fähigkeiten können ihre Funktionen nicht vertauschen, denn der Verstand vermag nichts anzuschauen, die Sinne vermögen nichts zu denken. So entstehen denn zwei Wissenschaften: erstens eine solche von den Regeln der Sinnlichkeit, das ist die Ästhetik, und zweitens eine solche von den Verstandesregeln überhaupt, das ist die Logik.

Es kann nun wiederum zwei Arten von Logik geben, nämlich erstens eine solche des allgemeinen, zweitens eine solche des besonderen Verstandesgebrauchs. Die erste enthält alle schlechthin notwendigen Regeln des Denkens, ohne die es gar keinen Gebrauch des Verstandes gibt, und geht also auf diesen, unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet sein mag. Die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs dagegen enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Die allgemeine Logik ist nun entweder reine oder angewandte Logik. Eine reine allgemeine Logik hat es zu tun mit lauter Prinzipien a priori und ist demgemäß ein Kanon des Verstandes (Kanon = Richtschnur), aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle. Von dieser ist zu unterscheiden die angewandte allgemeine Logik, welche die Regeln des Gebrauchs des Verstandes enthält unter ganz bestimmten empirischen Bedingungen. Diese empirischen Bedingungen sind natürlich bei den einzelnen Subjekten verschieden, denn die tatsächlichen Denkprozesse vollziehen sich ja in einem jeden anders. Eine solche angewandte Logik hat allein empirische Prinzipien und sie ist nur insofern allgemein, als sie auf den Verstandesgebrauch geht ohne Unterschied der Gegenstände. Sie darf daher nicht als ein Kanon, sondern lediglich als ein Kathartikon des gegebenen Verstandes betrachtet werden.

3. Die transszendentale Logik.

Wie wir sahen, abstrahiert die allgemeine Logik von allem Inhalt der Erkenntnis, das heißt von aller Beziehung derselben auf das Objekt und betrachtet nur die Form des Denkens überhaupt. Da es nun aber reine und empirische Anschauung gibt,

so könnte wohl auch ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden; alsdann würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahierte, denn diejenige, welche bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes überhaupt enthielte, würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschließen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann, während es für die allgemeine Logik diese Frage des Ursprungs der Erkenntnis ja gar nicht gibt.

Bei dieser Gelegenheit macht Kant ausdrücklich noch einmal aufmerksam auf einen Unterschied der beiden Begriffe a priori und transszendental. Er legt nämlich dar (80), daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien, transszendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder den Gebrauch derselben a priori betreffend) heißen müsse. Es ist daher weder der Raum noch irgendeine geometrische Bestimmung desselben eine transszendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind und die Möglichkeit, wie sie sich trotzdem a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transszendental heißen. Mit anderen Worten: transszendental bedeutet soviel wie die Einsicht darin, daß ein bestimmter Begriff „rein", das heißt nicht empirischen Ursprungs ist, das heißt nicht von Gegenständen der Erfahrung entlehnt ist und sich dennoch auf Gegenstände bezieht. Diese ganze Unterscheidung des „Transszendentalen" und des „Empirischen" gehört nur zur Kritik der Erkenntnis und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.

Falls es nun Begriffe gibt, die sich a priori auf Gegenstände beziehen, die aber weder reine noch sinnliche Anschauungen sind, sondern bloß Handlungen des reinen Denkens, so

machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und der Vernunfterkenntnisse, wodurch wir Gegenstände völlig a priori denken (81).

Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transszendentale Logik heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied.

Die allgemeine Logik, so zeigt Kant weiter, zerfällt in eine Analytik und eine Dialektik; denn (S. 84 f.) sie löst erstens das ganze formale Geschäft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf „und stellt sie als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar. Dieser Teil der Logik kann daher Analytik heißen und ist eben darum der, wenigstens negative Probierstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntnis, ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalte. Weil aber die bloße Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objektive) Wahrheit dem Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urteilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich darnach zu prüfen.

Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag, daß jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurteilung ist,

gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens des Blendwerks von objektiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der Tat dadurch gemißbraucht worden. Die allgemeine Logik nun als vermeintes Organon, heißt Dialektik."

Entsprechend zerfällt die transszendentale Logik in die transszendentale Analytik und Dialektik. Den Teil nämlich der transszendentalen Logik, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt und die Prinzipien, ohne welche überhaupt kein Gegenstand gedacht werden kann, bezeichnet Kant als die transszendentale Analytik. Sie ist zugleich eine Logik der Wahrheit, denn es kann ihr keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, das heißt alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit.

Da man sich aber sehr leicht verleiten lassen kann, sich der reinen Verstandeserkenntnisse über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, so gerät der Verstand in die Gefahr, durch leere Vernünfteleien über alle Gegenstände ohne Unterschied zu urteilen, die so doch gar nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können. Während die Logik also eigentlich eine Richtschnur der Beurteilung des empirischen Gebrauchs sein sollte, so wird sie gemißbraucht, wenn man sie als das „Organon", das heißt das Werkzeug eines allgemeinen und völlig unbeschränkten Gebrauchs gelten läßt und sich mit dem reinen Verstande daran macht, synthetisch über alle möglichen Gegenstände zu urteilen und etwas von ihnen zu behaupten. In diesem Falle würde der Gebrauch des reinen Verstandes dialektisch sein (88). Der zweite Teil der transszendentalen Logik „muß also eine Kritik dieses dialektischen Scheines sein und heißt transszendentale Dialektik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke), sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken, und ihre An-

sprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloß durch transszendentale Grundsätze zu erreichen vermeint, zur bloßen Beurteilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerk herabzusetzen" (88).

Aus dem Gesagten und Angeführten ergibt sich, daß die positiven Ausführungen der Kritik im wesentlichen in der transszendentalen Analytik liegen, und auf sie soll daher hier auch lediglich unser Augenmerk gerichtet sein.

4. Urteil und Verstandesbegriff.

Es wäre nunmehr die Frage, nach welchem Prinzip Kant zu seinen Begriffen des reinen Verstandes gelangte. Diese Frage könnte man auch so ausdrücken: Wie verhält sich in der transszendentalen Analytik Urteil und Verstandesbegriff? Damit ist aber der positive Gehalt derselben keineswegs erschöpft, es wird vielmehr sich in der weiteren Durchführung erweisen, daß der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung in dem System der Grundsätze des reinen Verstandes liegt. Mit diesen Grundsätzen selbst werden wir uns im nächsten (fünften) Kapitel zu beschäftigen haben.

Unter „Analytik" versteht Kant die Zergliederung unserer gesamten Erkenntnis a priori in die Elemente der reinen Verstandes-Erkenntnis. Es kommt hierbei auf viererlei an, nämlich erstens, daß die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seien; zweitens daß sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören; drittens daß sie Elementarbegriffe seien und von den abgeleiteten oder daraus zusammengesetzten wohl unterschieden werden; viertens daß ihre Tafel vollständig sei und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen. Eine solche Wissenschaft darf aber nicht ein bloßes Aggregat bleiben, sondern sie muß in sich systematischen Zusammenhang haben, und es fragt sich, wie man bei der Analytik zu einem solchen Zusammenhang gelangt. Der Verstand ist dabei nicht allein von allem Empirischen, sondern auch von aller Sinnlichkeit abzusondern und stellt insofern eine für sich

selbst beständige, sich selbst genugsame und durch keine äußerlichen hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit dar. Eine derartige in sich abgeschlossene Analytik besteht wiederum aus zwei Teilen, nämlich erstens aus einer Lehre von den *Grundbegriffen* und zweitens einer Lehre von den *Grundsätzen* des reinen Verstandes.

Die *Analytik* der Begriffe bedeutet indessen etwas anderes als die *Analysis* derselben. Eine solche Analysis wäre ja nichts Neues; sie besteht nur darin, Begriffe, die sich darbieten, ihren Inhalten nach zu zergliedern und sich so deutlich zu machen, während die Analytik eine Zergliederung des Verstandesvermögens selbst unternimmt, um die *Möglichkeit* der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren. Nur eine solche Untersuchung, die nach dem Intellekt selber fragt und die einzelnen Begriffe aus der Einheit des Verstandesvermögens ableitet — nur eine solche ist zur transszendentalen Philosophie gehörig, während die Analysis im gewöhnlichen Sinne in die allgemeine Logik gehört. Daß diese Begriffe, obwohl rein, nicht in *dem* Sinne „a priori" sind, daß sie auf unerklärliche Weise, gänzlich unabhängig von der Erfahrung plötzlich da wären, sondern. daß auch für sie der erste Satz der Vernunft-Kritik gilt: daß nämlich *alle* unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfängt usw., zeigt der kantische Satz: „Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich *bei Gelegenheit der Erfahrung* entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden."

Die transszendentale Philosophie hat den Vorteil, zugleich aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe *nach einem Prinzip* aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt und eben deshalb auch selbst nach einem Begriff oder einer Idee unter sich zusammenhängen müssen. Welches ist nun der Leitfaden zur Ent-

deckung aller reinen Verstandesbegriffe? Der Verstand, so hatte Kant ausgeführt, sei ein nicht-sinnliches Erkenntnisvermögen, also kein Vermögen der Anschauung. Außer der Anschauung gibt es nun aber keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis des Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe; sie erfolgt nicht intuitiv (anschaulich), sondern diskursiv. Bei dieser Gelegenheit führt Kant einen neuen, außerordentlich wichtigen Begriff ein, nämlich denjenigen der F u n k t i o n. Anschauungen, so heißt es (93), beruhen als sinnlich auf Affektionen, die Begriffe dagegen auf Funktionen. Funktion, das bedeutet aber die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Es erweisen sich also die Begriffe als beruhend auf einer bestimmten Einheit der Handlung; mit anderen Worten, die Begriffe sind nicht sowohl Ein h e i t e n als Arten der Ver e i n i g u n g oder des Vereinigens, und wir können schon jetzt als wahrscheinlich einsehen, daß die Apriorität der Kategorien nicht darauf beruht, daß sie eine jede eine bestimmte, gleichsam fertige Einheit darstellen, sondern daß sie reine Funktionen, d. h. Handlungsweisen des Denkens sind. Auch sie sind — in dieser Beziehung Raum und Zeit koordiniert — Ordnungsweisen, aber sie sind nicht wie Raum und Zeit Ordnungsweisen des unmittelbaren sinnlichen Materials also der Empfindungen, sondern sie dienen zur Ordnung der Vorstellungen. So ist der folgende Satz unschwer einzusehen: „Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke." Der Verstand kann von diesen Begriffen keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt. Nun geht keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand als bloß die Anschauung, und so wird ein Begriff als solcher niemals unmittelbar auf einen Gegenstand, sondern auf irgendeine Vorstellung desselben bezogen. Man könnte das auch so ausdrücken, daß der Begriff nur dadurch Begriff ist, daß er vermittels der Vorstellungen und dessen, was unter ihnen enthalten ist, sich auf Gegenstände beziehen kann. Diese Beziehung aber ist das Urteil. So enthält der Begriff Körper eine

große Menge von Vorstellungen unter sich, auf einen Gegenstand aber kann er sich nur dadurch beziehen, daß ich irgendein Urteil ausspreche, wie z. B.: „Alle Metalle sind Körper", während in dem bloßen Begriffe als solchem eine unmittelbare Gegenstandsanschauung offenbar nicht liegt. Ist also die sinnliche Anschauung unmittelbare Vorstellung, so ist das Urteil nur mittelbar, nämlich, die durch den Begriff vermittelte Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben (93). So gelangt Kant zu der Definition „Alle Urteile sind Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht und viele mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden." Anstatt zu sagen: der Verstand ist ein Vermögen zu denken, könnte man demnach auch sagen: der Verstand ist ein Vermögen zu urteilen, denn Denken ist die Erkenntnis durch Begriffe; Begriffe aber beziehen sich als Prädikate möglicher Urteile auf irgendeine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande.

So geht Kant aus von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen und stellt fest, daß die Funktionen des Denkens in einem Urteil, wenn wir von seinem Inhalte abstrahieren und nur auf die bloße Verstandesform acht geben, unter vier Titel gebracht werden können, von denen jeder drei Momente unter sich enthält.

1. **Quantität der Urteile**	2. **Qualität**	3. **Relation**	4. **Modalität**
Allgemeine	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Einzelne	Unendliche	Disjunktive	Apodiktische

Diese Tafel der Urteile läßt sich an dieser Stelle noch nicht genauer verständlich machen, denn sie erklären sich durchaus aus dem, wozu Kant sie später bei der Kategorienlehre und den Ausführungen über die reinen Grundsätze benutzt. Kant

war sich bei den Ausführungen der Analytik darüber klar, daß in der Tafel der Urteile, der Gruppierung der Kategorien und der Grundsätze alle diese Gliederungen von einem Gedanken geleitet waren, daß sie alle Einteilungen eines und desselben Prinzips seien, das wir bereits oben (Kapitel II) als den obersten Grundsatz der synthetischen Urteile a priori oder als das Prinzip der Einheit des Bewußtseins haben kennen lernen.

5. Der Begriff der Synthesis.

Die Tafel der Urteile enthält nun nur den ersten und noch keineswegs den wichtigsten Schritt, der zur Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe führt. Wie kommen wir aber weiter? Zu diesem Zwecke erfindet Kant noch einen Terminus, der für das gesamte System seiner Philosophie von der größten Bedeutung ist. Es ist derjenige der Synthesis.

Die transszendentale Ästhetik, so hat sich gezeigt, bietet der Logik ein Mannigfaltiges dar, das den reinen Verstandesbegriffen gleichsam einen Stoff gibt, ohne den sie alle inhaltsbar wären. Dieses Mannigfaltige, das von Raum und Zeit bereits in gewisse Ordnung gestellt ist, ist aber immer noch ein Unbestimmtes, es fehlt ihm auch in seiner reinen Form die Einheit. Um Einheit in das Mannigfaltige zu bringen, bedarf es der „Synthesis" und so wird die Einheit nach dieser ihrer Aufgabe zur synthetischen Einheit. Durch Synthesis Einheit des Mannigfaltigen herzustellen, das ist die Leistung der Kategorien.

Haben wir diesen Leitfaden verstanden, so können wir uns den Ausführungen Kants im zehnten Paragraph zuwenden, wo es heißt, daß diese Spontaneität unseres Denkens es erfordert, daß „dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis".

(103.) „Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Er-

kenntnis zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und in der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben), bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen."

„Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nur den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Dekadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen notwendig."

„Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geschäft, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen. lehrt die transszendentale Logik. Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande."

Dieselbe Funktion also, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteil Einheit gibt, gibt auch der bloßen

Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit und diese allgemein ausgedrückt heißt der reine Verstandesbegriff. Hier zeigt sich besonders deutlich der Unterschied zwischen der alten sogenannten allgemeinen und der kantischen transszendentalen Logik. Denn in der allgemeinen Logik wird von der Beziehung auf einen Inhalt oder Gegenstand ja gänzlich abgesehen und bloß danach gefragt, wie verschiedene Vorstellungen in einem Urteile Einheit gewinnen. Diese Einheit bezw. dieser Zusammenhang kann ja aber sachlich falsch, ja sogar widersinnig sein. Ein solches Urteil wäre etwa: der Kreis ist viereckig. Hier werden die Begriffe des Kreises und des Viereckigen in einem Urteil vereint, und es könnte dieses Urteil sogar mit anderen Urteilen verbunden werden zu Schlüssen, die freilich ihrerseits auch wieder Widersinniges in sich enthielten.

Ganz anders steht die Sache bei der transszendentalen Logik, denn hier werden nicht beliebige fertige Begriffe zu irgend einem Urteile verbunden, über dessen Gegenstandswert die Logik selber garnichts ausmacht, sondern es sind von vornherein die in der transszendentalen Logik vorkommenden Begriffe gerichtet auf die Anschauung, deren „Einheit" oder deren Bestimmung herzustellen ihre Aufgabe ist. In der Anschauung aber ist, wie wir des öfteren gesehen haben, der Gegenstand, wenn freilich auch nur als unbestimmter Gegenstand „gegeben", und es kann also gar keine Rede davon sein, daß hier jemals ein widersinniges oder falsches Urteil herauskäme. Irrtum, Falschheit und dergleichen können ja nur dann vorkommen, wenn es sich um irgendein Empirisches handelt, während wir hier in der transszendentalen Logik gar nichts anders tun, als das Verstandesvermögen zu analysieren, das Verstandesvermögen, das uns als solches doch gegeben ist, ja, das wir bei allen empirischen Urteilen, d. h. bei solchen über besondere Gegenstände, bereits immer voraussetzen müssen, da wir ja auf die Gesetze des Verstandes selber alle besonderen Aussagen über diesen oder jenen Gegenstand gründen müssen. Man könnte das auch so ausdrücken: Ob etwas vernünftig oder unvernünftig, sinnvoll

oder sinnlos ist, das kann man erst dann wissen, wenn man sich zuvor der Grundgesetze selber versichert hat.

Nicht also um die bloß analytischen Urteile der allgemeinen Logik, sondern um die synthetischen Urteile der transszendentalen Logik ist uns hier zu tun, um, wie Kant sagt, die synthetische Einheit des Mannigfaltigen, so daß er sogar von einem transszendentalen Inhalt spricht (105). Eben wegen dieses transszendentalen Inhaltes, auf Grund dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen können wir von reinen Verstandesbegriffen reden, die a priori auf Objekte gehen, was die allgemeine Logik nicht leisten kann.

Hier zeigt sich zugleich der rationalistische Grundcharakter der kantischen Philosophie, wie seine ihm eigentümliche Vertiefung des Rationalismus. Die Synthesis und deren Einheit — das ist das vorläufige Ergebnis — liegt nicht in den Dingen, sondern ist eine Form unseres Bewußtseins, und so könnte man die Kategorie bezeichnen als ein Mittel der Einheit des Bewußtseins. Waren das indes nicht auch schon Raum und Zeit? In gewissem Sinne ja, denn Raum und Zeit sind Ordnungsweisen des sinnlichen Inhaltes, und als solche oder als Verhältnisvorstellungen bereiten sie die Einheit vor, aber sie sind im Grunde genommen doch, wie Kant sagt, Rezeptivität, während das Denken eine andere Art der Bezogenheit des Bewußtseins auf seinen Inhalt darstellt, denn gilt bei der reinen Anschauung der von ihr erzeugte Inhalt als gegeben, so ist das Denken dagegen zu freier Schöpfung bestimmt. „Freie Schöpfung", das bedeutet natürlich keineswegs Willkür oder zügelloser Überschwang, sondern diese Freiheit ist geregelt durch bestimmte gesetzliche Formen. Als diese bestimmten gesetzlichen Formen nun sind die sogenannten Kategorien auszuzeichnen.

6. Die Kategorientafel.

So geht Kant hier einen völlig anderen Weg als der Schöpfer des Wortes: Kategorien, Aristoteles, der zugleich der Schöpfer der allgemeinen Logik gewesen ist. Aristoteles war in dieser Hinsicht ja keineswegs völlig original, sondern aufs

stärkste abhängig von Plato und Sokrates. Ist doch Sokrates der eigentliche Erfinder des Begriffs und Plato hat uns in seinen Dialogen eine ganze Reihe von logischen Auseinandersetzungen über Einheit und Vielheit, Realität und Negation, Seiendes und Nichtseiendes gegeben usw., so daß Aristoteles es nur noch nötig hatte, diese logischen Einsichten Platos in eine systematische Form und Verfassung zu bringen. Hierbei spielt eine doppelte Beziehung bei Aristoteles eine große Rolle, nämlich erstens diejenige zwischen Logik und Grammatik und zweitens diejenige zwischen Logik und Metaphysik. In der fertigen Form der aristotelischen Logik ist diese letztere Beziehung zwar nicht mehr deutlich zu erkennen, aber sie hat dennoch mitgewirkt, und so ist es kein Zufall, daß Kant in der Tafel der Kategorien vielfach an Aristoteles anknüpfen kann, wenn er auch gerade in dem Grundprinzip der Einteilung von ihm abweicht. Mit Recht sagt Kant (107), es sei ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Entschluß gewesen, diese Grundbegriffe aufzusuchen, aber er macht ihm dann gleich darauf den Vorwurf, daß er sie, da er kein Prinzip hatte, aufgerafft habe wie sie ihm aufstießen.

Die Grundverschiedenheit zwischen den beiderlei Standpunkten kommt bei Kant hier nicht zu so deutlichem Ausdruck, wie man im Interesse der Sache wünschen möchte. Es sei daher darauf mit einigen Sätzen eingegangen. Aristoteles geht bei seiner ganzen philosophischen Beschäftigung aus von der gewaltigen Mannigfaltigkeit der in der Erfahrung gegebenen Gegenstände, von den Arten des Seienden, und er abstrahiert daraus das Seiende als solches. Die Wissenschaft aber von dem Seienden als solchem ist die Metaphysik, und neben die Metaphysik tritt die formale oder allgemeine Logik. Völlig umgekehrt ist der Gang des kantischen Denkens; denn nicht mit dem Begriff des Seienden beginnt bei ihm die Untersuchung, sondern mit demjenigen der Erkenntnis oder genauer gesagt: der Einheit der Erkenntnis. Also nicht der metaphysische Begriff des Seienden, sondern die Einheit des Bewußtseins teilt ein, und es galt für Kant, aus diesem Prinzip der Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseins heraus die besonderen

Sätze der Einzelwissenschaften logisch abzuleiten und sie in ihrer Geltung zu beglaubigen. So führt die Verschiedenheit des Einteilungsgrundes bei aller scheinbaren Anlehnung an Aristoteles zu einem völlig neuen System der Kategorien, und es ist schließlich von Aristoteles nicht viel mehr von Kant übernommen — als der Ausdruck der Kategorien.

Die Tafel der Kategorien ist bei Kant folgende:

Tafel der Kategorien.

1.
Der Quantität:
Einheit
Vielheit
Allheit

2.
Der Qualität:
Realität
Negation
Limitation

3.
Der Relation:
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)
der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)
der Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)

4.
Der Modalität:
Möglichkeit — Unmöglichkeit
Dasein — Nichtsein
Notwendigkeit — Zufälligkeit

Etwas abweichend ist die „transszendentale Tafel der Verstandesbegriffe" in den „Prolegomena" (61):

1.
Der Quantität nach
Einheit (das Maß)
Vielheit (die Größe)
Allheit (das Ganze)

2.
Der Qualität nach
Realität
Negation
Einschränkung

3.
Der Relation nach
Substanz
Ursache
Gemeinschaft

4.
Der Modalität nach
Möglichkeit
Dasein
Notwendigkeit

Die Kategorien bezeichnet Kant als die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes und bemerkt, daß es daneben noch eine Reihe von reinen abgeleiteten Begriffen gebe, die in einem vollständigen System der transszendentalen Philosophie nicht übergangen werden dürften, mit deren bloßer Erwähnung er sich aber hier begnügt. Deutlicher noch und prägnanter als in der Kritik der reinen Vernunft spricht sich Kant in den „Prolegomena" darüber aus, was für ihn der Grundgedanke bei der Aufstellung der Kategorientafel gewesen ist: „Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Prinzip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin, daß vermittels desselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, daß sie für sich selbst nichts als logische Funktionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objekte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, daß sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urteile, die sonst in Ansehung aller Funktionen zu urteilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen und vermittels ihrer Erfahrungsurteile überhaupt möglich zu machen."

„Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sich zugleich auf den bloßen Erfahrungsgebrauch einschränkte, ließ sich weder ihr erster Urheber noch irgendeiner nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduktion derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel: das ganze Studium der reinen Vernunftserkenntnis, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn wie wirklich geschehen

ist, in düsteren und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen." Auch bei dieser Gelegenheit kommt Kant nochmals auf den Unterschied zurück zwischen Reflexionsbegriffen und eigentlichen reinen Verstandesbegriffen (90), denn, wie er es schön und knapp formuliert, sind die reinen Verstandesbegriffe Begriffe der Verknüpfung und dadurch des Objekts selbst, während die Reflexionsbegriffe nur dazu dienen, schon gegebene Begriffe zu vergleichen und daher eine ganz andere Natur, einen völlig anderen Gebrauch haben. Mit anderen Worten: die reinen Verstandesbegriffe dienen der Konstituierung, dem Aufbau des Gegenstandes, während die Reflexionsbegriffe nur bereits fertig vorliegende Gegenstände miteinander in Beziehung setzen.

Die Tafel der Urteile und der Kategorien ist von seiten der Kantkritiker den verschiedenartigsten Angriffen ausgesetzt gewesen; insbesondere hat man sich immer wieder darüber aufgehalten, daß darin allzu große Künstelei liegen soll, daß Kant vier Hauptabteilungen beide male macht und darunter wieder drei Stufen erfaßt. Mit solchen Vorwürfen heißt es indessen vorsichtig sein, denn es ist doch von vornherein klar, daß eine solche Architektur von Kant lange und reiflich überlegt worden ist, wie das ja auch sehr deutlich insbesondere die von Benno Erdmann herausgegebenen „Reflexionen" beweisen. Aber, so sollte man weiter fragen, liegt nicht auch für diese Einteilung ein tieferer sachlicher Grund vor? Zwar verzichtet Kant, wie er selbst sagt (108), auf die Definition der Kategorien, gibt dann aber dennoch zwanzig Seiten weiter (S. 128) eine Erklärung der Kategorien, die er der transszendentalen Deduktion voranschicken zu müssen glaubt. Hier heißt es: „Sie sind Begriffe von einem Gegenstand überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird."

Im § 11 stellt sodann Kant noch eine Reihe von Betrachtungen zu der Kategorientafel an, über die man nicht hinweg lesen darf; er weist dabei darauf hin, daß diese Tafel im theoretischen Teile der Philosophie ungemein dienlich, ja

daß sie unentbehrlich sei, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, sofern sie auf Begriffen a priori beruht, vollständig zu entwerfen. In dieser Tafel sind nämlich alle Elementarbegriffe des Verstandes, ja selbst die Form eines Systems derselben im menschlichen Verstande, enthalten. Die ganze Tafel, welche vier Klassen von Verstandesbegriffen entsprechend den vier Klassen von Urteilen umfaßt, zerfällt in zwei Abteilungen, von denen die erstere auf Gegenstände der Anschauung, und zwar der reinen sowohl als der empirischen, die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände entweder in Beziehung aufeinander oder auf den Verstand gerichtet ist.

Diese Unterscheidung: erstens Beziehung auf Gegenstände der Anschauung, zweitens Beziehung auf die Existenz dieser Gegenstände, ist höchst bemerkenswert und für das Verständnis der ganzen Tafel von nicht unwichtigen Folgen. Es handelt sich also bei Quantität und Qualität um die Gegenstände der Anschauung, und daher redet Kant hier von mathematischen Kategorien, während bei Relation und Modalität die Frage geht auf die Existenz, und daher heißen die hierunter gefaßten Kategorien die dynamischen. Auch daß stets eine gleiche Zahl von Kategorien jeder Klasse, nämlich drei vorhanden ist, ist wohl kein Zufall, sondern hängt aufs engste zusammen mit der Natur der apriorischen Gegenstandserkenntnis überhaupt. Im allgemeinen ist es ja bei Einteilungen a priori so, daß man dabei zu einem Entweder-Oder kommt, zu einer Zweiteilung, während hier die dritte Kategorie stets aus der Verbindung der zweiten mit der ersten dieser Klasse entspringt (S. 111). So ist die Allheit (Totalität) nichts Anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts Anderes als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Kausalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die Notwendigkeit nichts Anderes, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Es liegt der Einwand sehr nahe, daß also die dritte Kategorie ein bloß abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Natürlich hat man diesen Einwand auch gegen Kant erhoben, vielfach ohne zu sehen, daß dieser ihm doch noch in

demselben Paragraphen begegnet; denn, wie er ausführt, erfordere die Verbindung der ersten und zweiten Kategorie, um den dritten Begriff hervorzubringen, einen besonderen Aktus des Verstandes, der nicht mit demjenigen einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird. Alle Kategorien sind gleichsam nach dem Schema aufgebaut, daß die jeweilig erste eine Setzung (Thesis) darstellt, während die zweite den Gedanken enthält, daß diese Setzung weitergeht (Antithesis), und die dritte Kategorie ist einerseits Setzung, andrerseits umfaßt sie den Begriff des Voranschreitens und Entgegensetzens gegen die erste oder wie man diesen Gedanken allgemein formulieren mag (man spricht hier auch von Synthesis im engeren Sinne des Wortes).

So macht Kant mit Recht darauf aufmerksam, daß etwa der Begriff einer Zahl, die zur Kategorie der Allheit gehört, nicht immer möglich ist, wo die Begriffe der Menge und der Einheit vorhanden sind, wie z. B. bei der Vorstellung des Unendlichen. Die dritte Kategorie dürfte also keineswegs fehlen, wenn sie auch gleichsam nur die jeweilig erste auf höherer Stufe zu wiederholen scheint. Liegt nicht auch in der Tat dieser Dreischritt der Erkenntnis bei allem wissenschaftlichen Denken, bei aller Gegenstandserkenntnis vor?

7. Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Nach diesen Vorbemerkungen mögen nun die Kategorien dieser ganzen Einteilung nach noch etwas genauer im einzelnen betrachtet werden. Die Kategorienlehre, so wie sie in der Kritik der reinen Vernunft auftritt, ist nicht zu verstehen, wenn man nicht stets bedenkt, daß sie unmittelbar auf die transszendentale Ästhetik folgt. Hätte Kant seine Kritik nach derselben Methode aufgebaut wie die Prolegomena, so würde gewiß im einzelnen manches anders herausgekommen sein, insbesondere würde dann noch deutlicher, als es in der „Kritik" geschieht, die innere Abhängigkeit der Kategorien, nicht sowohl von den Urteilsarten, als vielmehr von den Grundsätzen des reinen Verstandes, einleuchten. Die Vernunftkritik ist ein gedankliches Gebilde, dem man die schwere Arbeit eines vollen

Jahrzehnts bei genauem Studium deutlich anmerkt, und so ist denn nach der Seite der Deutlichkeit und der straffen Disposition Kant manches schuldig geblieben, worüber er sich ja selbst übrigens völlig klar war. Ein Urteil über die Kategorienlehre, das sei hier vorab bemerkt — ist im Grunde genommen erst möglich, wenn man das ganze Werk studiert hat, so wie man die transszendentale Ästhetik ebenfalls nur aus dem Ganzen der Kritik heraus richtig würdigen kann. Es gibt keinen bedenklicheren Fehler, als anzunehmen, daß Kants Raum-Zeitlehre in der Ästhetik irgend etwas wie einen Abschluß gefunden hätte.

Hat man sich das einmal klar gemacht, so wird es verständlich, warum Kant in der Aufstellung der Kategorien mit denen der Quantität beginnt. Lehrt doch die transszendentale Ästhetik, daß, wenn Gegenstände zur Bestimmung kommen sollen, sie zu allererst den Bedingungen der Mathematik genügen müssen, oder mit anderen Worten: das in Raum und Zeit geordnete Mannigfaltige muß zunächst als Größe darstellbar sein. Indes schon innerhalb der Mathematik bleibt es nicht dabei, die Gegenstände als Größe zu betrachten, sondern man fragt doch auch danach, wie beschaffen sie sind. Liegt ja das Vorurteil nur zu nahe, daß Größe nur immer an Etwas ist, an einem Gegenstande, bloß eine Eigenschaft, die einem Gegenstande zukommt. Einem Gegenstande? Was ist denn dieser Gegenstand, und wie ist er beschaffen? Man meint, darüber ließe sich denn doch wohl nur etwas empirisch aussagen. Aber diese Meinung entspricht einem sinnlichen Vorurteil, wie wir das genauer in diesem und dem folgenden Kapitel noch sehen werden. Die Antwort auf diese Frage nach dem Wie müssen nun die Kategorien der Qualität geben. Endlich kommt für Gegenstände alles darauf an, daß sie in ihrem vollen Relationscharakter erkannt werden; denn so etwas wie einen absoluten Gegenstand, ein Ding an sich selbst, kann es ja, wie bereits oben aufgeführt, nicht geben, vielmehr lösen sich für den wissenschaftlich arbeitenden Menschen alle zunächst dogmatisch bloß so hingenommenen Dinge in Relationen und Relationen von Relationen auf, und

was ist denn die „Erfahrung“ schließlich anders als der Gedanke des unermeßlichen Zusammenhanges aller sogenannten Dinge, das heißt besser gesagt: aller Relationen? So gelangen wir zu der dritten Gruppe, die Kant unter dem Titel begreift: Relationen. Zu diesen Inhaltsbestimmtheiten: Quantität, Qualität und Relation tritt nun viertens die Rücksicht auf den methodischen Wert unserer Gedanken, wofür Kant den Titel der Modalität wählt.

Der Gegenstand muß in erster Linie gefaßt werden als Größe, alle Größe aber setzt voraus einen Maßstab, und als Maßstab dient die Einheit. So bildet die quantitativ verstandene Einheit den Ausgangspunkt, und ihr entspricht in der allgemeinen Logik das einzelne Urteil. Freilich hat diese Einheit gar keinen anderen Sinn als Einheit der Mehrheit zu sein, ja sie ist von vornherein nur als Mehrheits-Einheit zu denken, denn wenn irgendein Gegenstand gemessen oder gezählt wird, so liegt diesem Messen oder Zählen ja niemals eine absolute, sondern stets nur eine relative Einheit zugrunde. Nehmen wir zum Beispiel an, wir wollen die Länge eines Tisches messen, so steht es uns an sich ja völlig frei, als Einheit das Zentimeter oder auch das Dezimeter oder auch das Millimeter zu wählen oder auch beliebige andere Maße, denn diese Einheiten dienen nur der Erklärung, in diesem Falle der Messung der Vielheit, und ebenso ist es bei der Zahl, denn so wie ich zählen kann eins, zwei, drei usw., das heißt ein Einer, zwei Einer, drei Einer usw., genau so kann ich ja auch zählen: zwei, vier, sechs usw., das heißt ein Zweier, zwei Zweier, drei Zweier usw., indem in diesem Fall die Zweiheit als relative Einheit dient. Indessen: diese zweite Kategorie enthält in sich bloß den Gedanken des Plus, das heißt der Mehrheit — dieser Ausdruck dürfte besser sein als der der Vielheit —, daß aber die Vielheit als die Reihe der Einheiten abschließend gedacht werden kann, ist wiederum ein neuer Gedanke, denn wenn aus dem besonderen Urteil (logisch gesprochen) ein allgemeines Urteil wird, so wird damit eben die Vielheit zur Allheit. Betrachten wir nun einmal das soeben gegebene Beispiel von den Einern und Zweiern, so ist es im Grunde genommen beweisend für die Selbständigkeit der

Allheit gegenüber der Mehrheit; denn mit demselben Rechte, wie ich die Zahl bezeichnen kann als Einheit, kann ich sie auch auffassen als Allheit, so zum Beispiel die Eins als die Allheit aller Tausendstel, Zweitausendstel, Dreitausendstel usw., die zusammen Eins ergeben. Hier ist wohl zu unterscheiden die Allheit und das Ganze, denn bei einem Ganzen sind die Teile auszählbar, bei der Allheit nicht. Man könnte daher schon zweifelhaft sein, ob man die Allheit eigentlich noch zur Quantität rechnen soll, und in der Tat bezeichnet sie jedenfalls den Übergang vom Quantitativen zum Qualitativen.

An allem, was uns erscheint, an allen Vorstellungen nehmen wir ohne weiteres E i n s an, nämlich, daß das Erscheinende beziehungsweise die Vorstellungen gewisse Unterschiede oder Verschiedenheiten aufweisen.

Der naive Mensch meint freilich, das liege an den Dingen selber, die uns ihre Verschiedenheit gewissermaßen aufnötigen. Aber hat eine derartige Vorstellungsweise wirklich Sinn? Wie sollten wohl die Dinge es anfangen — die man sich als Materie im Raum denkt —, so dem Denkenden ihre Verschiedenheiten anzusagen! Die kritische Besinnung lehrt, daß diese Verschiedenheiten vorab im Denken gesetzt werden müssen, und daß die Dinge nur insofern verschieden s i n d, als ihre Verschiedenheit im Denken gesetzt wird. So gelangen wir zu dem bejahenden Urteil, dem als Kategorie die Realität entspricht; eine Entsprechung, die freilich nicht so ohne weiteres einleuchtet.

Was heißt Bejahung? In der Bejahung liegt die Erkenntnis, daß bestimmte Vorstellungen verbunden werden, besser gesagt, daß sie als verbunden gesetzt werden. Geben wir ein Beispiel: „Die Rose ist r o t". Daß die Rose rot ist, ist ein bejahendes Urteil; in ihm liegt also, daß die beiden Vorstellungen der „Rose" und der „roten Farbe" aufeinander zu beziehen oder miteinander zu verbinden sind. In gewissem Sinne ist dann, so könnte man einwenden, ein jedes Urteil ein bejahendes, denn man pflegt doch das Urteil üblicher Weise zu erklären als Verbindung von Vorstellungen oder Verbindung von Begriffen. Wenn man so erklärt, so meint man freilich damit

eine Verbindung von fertig vorliegenden Vorstellungen oder Begriffen, und alsdann bleibt dem Urteil nur die Aufgabe, hinterher zu hinken. Wir müssen diesen Gedanken der Bejahung also doch wohl etwas tiefer verstehen, und zwar in der Weise, daß wir uns klar machen, daß die Verbindung als solche der Gegenstand des Urteils ist. Keineswegs sind erst bestimmte Termini gegeben (Vorstellungen, Begriffe) und sie werden dann hinterher verknüpft, sondern das Urteil ist eben die Verbindung als solche: denn in der Vereinigung erst wird ja das in der betreffenden Hinsicht Unbestimmte ein Bestimmtes. Sage ich: die Rose ist rot, so läßt sich das schematisch so fassen: R = a . . . . q.

R (a . . . . . q) = r.

Ist also die quantitative Einheit als relativ zu bezeichnen, so ist dagegen die Verbindungseinheit etwas gleichsam Absolutes, und für diesen Gedanken, daß ich Etwas setzen darf schlechthin, gebraucht Kant — und wie man nunmehr einsehen wird, wohl mit Recht — den Ausdruck: Realität.

Wir gelangen zum verneinenden Urteil, dem die Negation entspricht. Alles Urteilen ist eben genau so unmittelbar wie Verbinden auch Trennen; denn wenn ich sage: diese Rose ist rot, so ist das sicherlich einerseits eine Bejahung, also Verbindung, andererseits aber doch auch eine Verneinung, und also Trennung, denn ich sage damit unmittelbar: Die Rose ist nicht weiß, nicht gelb usw. Mit anderen Worten: Von dem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande trenne ich die Eigenschaften der weißen, gelben usw. Farbe. Es ist also das Eigentümliche der Qualitätsbegriffe zu verbinden oder zu trennen (Cohen am angeführten Orte Seite 276).

Indessen dürfte dieser letzte Satz doch etwas zu modifizieren sein, denn handelt es sich wirklich bloß darum, Begriffe zu trennen oder zu verbinden? Liegt nicht im Grunde genommen in jedem Urteil noch ein Drittes vor, nämlich Verbindung und Trennung zugleich? Kant spricht hier vom unendlichen Urteil und läßt ihm als Kategorie entsprechen die Limitation, die Beschränkung. Gerade dieser Punkt hat bei der Lektüre der kantischen Vernunftkritik viel Kopfschütteln

erregt und manche Zweifel hervorgerufen, und doch ist, was er sagen will, schon aus dem von ihm angeführten Beispiel klar zu ersehen. Sage ich etwa: Die Seele ist nicht sterblich, so ist das ein negatives Urteil, behaupte ich dagegen, die Seele ist unsterblich, so ist das etwas anderes, denn durch dieses letztere Urteil wird die unendliche Sphäre alles Möglichen gesetzt, aber durch das Sterbliche beschränkt, im Schema gleichsam folgendermaßen:



Trotz der Beschränkung durch den (endlichen) Kreis des Sterblichen ist — wie wir aus dem Schema sehen! — der Umfang des Möglichen (Seelischen) noch unendlich. Ein anderes Beispiel. Sage ich: Ein Geist ist nicht ausgedehnt, so bedeutet das nicht soviel wie: seine Ausdehnung ist verschwindend gering, sondern es soll heißen: er kann so etwas wie Ausdehnung gar nicht haben, es kann eine solche Q u a l i t ä t, eine solche Eigenschaft sinngemäß von ihm gar nicht ausgesagt werden.

Der Größe nach sind die Gegenstände durch Quantität und Qualität bestimmt, aber was in der Natur vorhanden ist, das ist nicht bloße Größe, sondern das baut sich in Verhältnissen, in Relationen auf, in denen das Mannigfaltige der Anschauung sich bestimmt. Nur indem das Mannigfaltige so bestimmt wird, erwächst der Gegenstand in eigentümlich körperlicher Bedeutung, während er, sofern nach den Kategorien der Quantität und Qualität erkannt, ein bloß mathematischer, man pflegt zu sagen, „gedachter" Gegenstand bleibt. Die Frage geht nun weiter danach, woran sich denn die Relationen vollziehen oder, anders ausgedrückt, was dasjenige ist, das wir als Naturgegen-

stand bezeichnen und das bei allem Wechsel bleibt, und so kommen wir zum kategorischen Urteil und zu der Kategorie der Substanz. Denn in der Tat fassen wir alle, die wir von einem Naturgegenstand reden, diesen, insofern als wir von ihm etwas aussagen, als eine Substanz auf. Substanz freilich nicht im absoluten Sinne, als ein Etwas von ewiger Dauer, aber doch als das Beharrliche, denn wenn ich etwa sage, daß das Stück Eis durch die Zimmerwärme zu Wasser geworden ist, so nehme ich doch offenbar an, daß dabei dieselbe Substanz uns einmal als Eis, das andere mal als Wasser entgegentritt. Etwas beharrt also bei dieser wahrgenommenen Veränderung, und die Wissenschaft gibt diesem Gedanken dadurch Ausdruck, daß sie etwa die Annahme macht, es seien dieselben Moleküle in beiden Fällen vorhanden. Diese Annahme mag richtig oder falsch sein — und daß wir uns in dem „Was" täuschen können, darüber besteht ja wohl kein Zweifel — so sehen wir doch, daß wir nur unter der Voraussetzung uns den ewigen Wechsel aller Naturvorgänge, die Mannigfaltigkeit der Phänomene überhaupt zum Verständnis bringen können, wenn wir annehmen, daß dabei Etwas verharre oder beharre.

Auch dieses kategorische Urteil ist gewissermaßen typisch für das Urteil überhaupt. Denn wenn man an die enge Beziehung von Logik und Grammatik denkt, ist man leicht versucht, zu erklären, das Urteil sei nichts Anderes als eine Verbindung von Subjekt und Prädikat. Freilich würde das heißen, das Urteil mit dem Satz verwechseln, und es wäre nur dann richtig, wenn man den Begriff des Subjektes tiefer als in der Grammatik dahin auslegen würde, daß es dasjenige bedeutet, was in der betreffenden durch das Urteil ausgedrückten Beziehung unbestimmt ist, während das Prädikat den Gedanken der Bestimmung vertritt. Erinnern wir uns des obigen Beispiels (siehe Seite 126 Zeile 12), so zeigt sich, daß wir dabei allerdings die Voraussetzung machen, daß, während wir von dem R(a....q) usw. prädizieren, es sei gleich r, wir freilich annehmen müssen, daß währenddessen R mit seinen Eigenschaften (a . . . q) beharrt.

So bildet denn die Substanz die Grundlage zu allen Relationen. Freilich aber auch mehr nur die Grundlage zu solchen, als selber eine Relation, daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr, als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältnis enthielte. Welches sind nun die Verhältnisse selber? Kant bringt da als zweite Gruppe der Urteile die hypothetischen und läßt ihnen entsprechen die Kategorien der Kausalität und Dependenz.

In der Tat ist das die Grundvoraussetzung für den Gegenstand der Natur, daß er nach kausaler Gesetzmäßigkeit mit anderen Gegenständen zusammenhängt oder, anders ausgedrückt, daß jede Erscheinung bedingt ist durch andere Erscheinungen und ihrerseits wieder die Bedingung bildet für andere Erscheinungen. Steht die Substanz für das, was man in populärer Ausdrucksweise das „Ding" nennt (s. oben S. 128 Z. 2f.), so steht die Kausalität für die Be-ding-ung, der Gedanke der Substanz bedeutet also, daß irgendein Beharrliches dem Wechsel der Erscheinungen unterzulegen ist, während die Kausalität den Gedanken vertritt, daß diese Veränderung selbst nach ein und demselben Gesetze sich vollzieht. Scheint die Sonne und wird der Stein warm, so könnte man meinen, daß diese beiden Dinge nichts miteinander zu tun haben, und sie haben wirklich zunächst gar nichts miteinander zu tun; will man aber den Satz verstehen: Die Sonne erwärmt den Stein, so muß man die Steineswärme als *erfolgend* aus der Sonnenwärme denken. Kausalität ist also nicht bloße Sukzession, das heißt: nicht bloß die Feststellung, daß das eine Geschehen (Steineswärme) einem andern Geschehen (Sonnenschein) so und so oft folgt, sondern es ist die klare und deutliche *Einsicht*, daß das eine Geschehen aus dem andern sich notwendig ergibt, daß eins *aus* dem anderen *er*folgt ist. Diesen Gedanken drückt in der Tat das hypothetische Urteil aus, denn dieses lautet ja immer so: „Wenn A, dann B."

Aber diese Reihenfolge des Naturgeschehens läßt sich doch, sofern die Zeit mitspielt, nicht umkehren. Ursache und Wirkung lassen sich im oben angeführten Beispiel nicht miteinander vertauschen. Und doch ist dieser Satz auch umge-

kehrt richtig, denn wird nicht ebenso wie der Berg die Maus, so auch die Maus mit ihrer, sei es auch noch so geringen Masse den Berg anziehen? Ist nicht auch die Steineswärme ihrerseits wieder Ursache? Lehrt nicht das Dependenzgesetz, daß in der Natur die Actio gleich der Reactio ist? So gelangen wir von der Kausalität zu dem Begriffe der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung. Hierbei liegt klar zutage die Beziehung zum disjunktiven Urteil, denn die Kausalität beweist sich zunächst tatsächlich als eine Doppelkausalität: A wirkt auf B, B wirkt auch auf A, und in dieser Wechselwirkung liegt die Gemeinschaft; denn A und B können ja nur dann wechselseitig einander bedingen oder bestimmen, wenn sie in einer Gemeinschaft stehen. Man könnte das durch folgendes Schema veranschaulichen:

S?

a, b, c, d, e, ...

Das soll heißen: Ein Gegenstand, z. B. eine Rose, ist entweder weiß (a) oder rot (b) oder gelb (c) usw., alle diese Eigenschaften stehen also logisch gesprochen in einer Wechsel-Beziehung und liegen gewissermaßen, wie das Schema es andeutet, logisch nebeneinander oder sind einander nebengeordnet, und insofern bilden sie eine Gemeinschaft, eine Gemeinschaft freilich — der Erkenntnisse. Frage ich nun noch das eine weiter, als was denn diese a, b, c, usw. nebeneinander geordnet sind, so lautet die Antwort: als Begriffe, und so ist das disjunktive Urteil gleichsam der logische Ort für den Begriff selbst.[29])

Es bleibt nunmehr noch die vierte Gruppe übrig: die Modalität. In dieser kommt, wie Kant sagt, nichts mehr zum Inhalt des Urteils hinzu. Freilich ist hier Inhalt gemeint im Sinne des gegenständlichen Inhalts, denn methodisch soll freilich durch die Stufen der Modalität: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit etwas Neues gesagt werden. Die Urteile, die

---

[29]) Siehe Cohen am angeführten Orte Seite 280; ferner seine Logik der reinen Erkenntnis, zweite Auflage (1914) Seite 310 ff., wo dieser Gedanke in geistvoller Weise durchgeführt und ausgebaut ist.

diesen drei Kategorien entsprechen, sind die problematischen, die assertorischen, die apodiktischen.

Wenn in dem problematischen Urteil die Rede ist von dem Möglichen, so ist das nicht bloß gedacht als das Analytisch-Mögliche, das heißt als dasjenige, was denkbar ist oder vor dem Satz des Widerspruchs bestehen kann, sondern es ist gemeint das Synthetisch-Mögliche. Eine solche Unterscheidung hatte in feiner Weise bereits Leibniz getroffen, der von einem compossible neben einem bloßen possible sprach, und das compossible ist es, was Kant hier im Auge hat, denn das Problema ist das w i s s e n s c h a f t l i c h e Problem. Hierher würde also im wissenschaftlichen Verfahren gehören die sogenannte Hypothese.

Aber alle Hypothesen werden ja doch nur gemacht um der Wirklichkeit willen, um die Wirklichkeit zu verstehen, und so kommen wir vom problematischen zum assertorischen Urteil, zur Behauptung. Wieder einmal könnte man sagen, daß es typisch ist für das Urteil, Behauptung zu sein, denn will ich nicht mit jedem Urteil eine Behauptung aufstellen? Heißt nicht $R(a \ldots q) = r$, daß ich b e h a u p t e, die Rose sei rot? Eine Behauptung schließt stets in sich den Gedanken, daß etwas (so und so) s e i. Besser wäre es vielleicht, statt vom Sein, vom D a s e i n zu sprechen, und das ist in der Tat derjenige Begriff, den Kant hier herausstellen will: Dasein — Nicht-Sein. Dasein ist nicht dasselbe wie Realität, denn während die Realität die Verbindung der Begriffe i m Verstande bedeutet, bedeutet das Dasein die Verbindung m i t dem Verstande. Sage ich, die Rose ist vorhanden und zwar als rote Rose, so stelle ich eine Behauptung auf über eine Tatsache, das heißt ich will sagen: im Gegenstand sind verschiedene Begriffe miteinander verbunden, und zwar unlöslich miteinander verbunden, und der Verstand stellt diese Verbindung fest.

Freilich sind die Tatsachen aber nicht das Höchste, ja auch nicht das abschließend jemals völlig Erreichbare. Die gewaltigste Leistung des Denkens oder der Erkenntnis scheint doch vielmehr darin zu liegen, daß wir etwas als notwendig bezeichnen, und so gelangen wir zum apodiktischen Urteil. Mit

anderen Worten: Wir begnügen uns nicht mehr mit dem Konstatieren oder mit dem bloßen Erleben von sogenannten Tatsachen, sondern wir suchen diese selber miteinander zu einem System von Wahrheiten zu verbinden, und in einer solchen „Theorie" scheint sich doch gerade die Macht des Denkens am gewaltigsten zu betätigen. Was gibt es Schöneres, was gibt es Erhabeneres als einen strengen logischen Beweis! Und so ist denn in der Tat dies das charakteristische Merkmal einer wissenschaftlichen Theorie, daß in ihr alles (wenigstens der Idee nach) bewiesen werden muß. Durch diesen Charakter des Apodiktischen, der Notwendigkeit oder, sagen wir doch geradezu: des a priori ist jede Wissenschaft vom Denken des Alltags, von der bloßen „Erfahrung" im gewöhnlichen Sinne des Wortes geschieden und unterschieden.

8. Die transszendentale Deduktion der Kategorien.

Die bisherigen Darlegungen haben die Kategorien bewiesen als Denkeinheiten, als formale Bedingungen der Gegenstandserkenntnis. Mit dieser gleichsam „metaphysischen" Deduktion ist aber Kant noch nicht zufrieden, denn wenn auch der Ursprung der Kategorien hier durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan ist (159), so bedarf doch die metaphysische Deduktion der Kategorien noch einer Ergänzung oder vielmehr Vertiefung, ebenso wie das bei Raum und Zeit der Fall war. In dieser Hinsicht ist nun die zweite Auflage der Vernunftkritik von der ersten außerordentlich stark verschieden, denn Kant hat sich entschlossen, in dieser zweiten Auflage gerade die so überaus schwierige transszendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe völlig neu zu bearbeiten. Wäre es unsere Aufgabe, den gesamten gedanklichen Gehalt der Kritik der reinen Vernunft wiederzugeben, so müßte an diesem Orte auch auf die Ausführungen der ersten Auflage eingegangen werden, in denen das Psychologische gegenüber dem Erkenntniskritischen mehr in den Vordergrund tritt. In der Tat, jeder, der sich heute mit einer Psychologie des Denkens und Erkennens beschäftigt, wird an den Darlegungen der ersten

Auflage nicht vorbeigehen können. Da indes hier nur von den Grundproblemen der „Kritik der reinen Vernunft" die Rede ist, so gilt es sich zu bescheiden, und es kann daher nur die Bearbeitung der zweiten Auflage berücksichtigt werden, in welcher der erkenntniskritische oder „transszendental-logische" Gesichtspunkt von Kant schärfer als in der ersten Auflage herausgearbeitet worden ist.

Nach dem Bisherigen steht fest: Es gibt eine Reihe von Kategorien oder apriorischen Begriffen, die ein jeder an seinem Teil an der Konstituierung des Gegenstandes der Natur arbeiten. Aber darf sich die philosophische Untersuchung mit der Gegebenheit des a priori begnügen? Muß nicht auch hier wieder nach der Möglichkeit des a priori gemäß dem Grundprinzip der transszendentalen Methode gefragt werden? In der Tat: das ist die transszendentale Frage, inwiefern die als a priori gefundenen Begriffe möglich sind, d. h. inwiefern sie den Gegenstand der Erfahrung ermöglichen. Bei dieser Untersuchung wird sich dann auch zeigen, daß es in gewissem Sinne bei der Vielheit der Kategorien nicht bleibt und nicht bleiben darf, daß vielmehr für sie alle ein letztes Prinzip vorhanden ist. Mit der Aufzeigung dieses Prinzips ist von Kant wirklich dasjenige geleistet worden, was so mancher Kritiker vergeblich bei ihm gesucht hat, nämlich das eine letzte Prinzip, aus dem seine gesamte Philosophie abgeleitet werden kann. Die Nachfolger Kants haben geglaubt, ihn gerade an diesem Punkte berichtigen und ergänzen zu müssen, und haben diese Ergänzung, wie z. B. Fichte, vor allem aber Fries, nach der psychologischen Seite gesucht; — das heißt aber geradezu den Schwerpunkt der ganzen erkenntniskritischen Untersuchung verschieben. Daß solche Irrtümer möglich waren, liegt wohl vor allem daran, daß den Philosophen unter dem Einfluß der Romantik der in gewisser Weise so einfache, nüchterne Grundgedanke der kantischen transszendentalen Philosophie nicht genügte. Welches ist dieser Grundgedanke? Es ist die Voraussetzung, daß, wie Kant es in dem Kapitel von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena einmal formuliert, „alles was der

Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem anderen Behufe als lediglich zum Erfahrungsgebrauch" (295).

Gehen wir diesem Gedanken nunmehr genauer nach. Die metaphysische Deduktion handelt gleichsam von einer Tatsache (quid facti), während die transszendentale Deduktion nach dem Rechtsanspruch, nach der Berechtigung eines Prinzips fragt (quid juris), und eine solche Darlegung, die den Rechtsanspruch der Kategorien dartun soll, nennt Kant transszendentale Deduktion. Er macht hier eine wichtige Unterscheidung zwischen transszendentaler und empirischer Deduktion, denn die erste enthält die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, während die empirische Deduktion nur die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden ist. Man beachte wohl diese Behauptung Kants (117), daß die Begriffe *durch Erfahrung* und Reflexion über sie *erworben* worden sind! Es ist also keine Rede davon, daß Kants logisch-erkenntniskritische Untersuchung gegen die für jeden Durchschnitts-Psychologen seiner Zeit geläufige Einsicht Front gemacht hätte, daß alle Begriffe — also auch die Kategorien — durch Erfahrung erworben wären. Wenn man geglaubt hat, Kants Apriorismus sei von der Art, daß er sich mit einer genetischen Psychologie nicht vertrüge, so kann man diese Annahme jedenfalls nicht auf die klaren und deutlichen Aussagen des Textes der Vernunftkritik stützen.

Freilich wäre es auch vergeblich, von den apriorischen Begriffen so wie von den reinen Formen der Sinnlichkeit eine empirische Deduktion zu versuchen, denn das ist ja gerade das Eigentümliche dieser Begriffe, daß sie nicht aus der Erfahrung entlehnt sein sollen. Etwas Anderes ist es, ob man nicht die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen könnte, „wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu öffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ord-

nen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen." Allerdings kommt eine Deduktion der reinen Begriffe auf diese Weise nicht zustande, denn die bloße Erklärung des Besitzes gewisser angeblich reiner Erkenntnisse ist noch keineswegs eine Deduktion. Im Gegenteil, wenn man weiter nichts nachgewiesen hat, als daß in der Erfahrungserkenntnis gewisse Begriffe vorhanden sind, wie Raum und Zeit, Einheit und Vielheit usw., und glaubt, daß diese Begriffe aus den Erfahrungen abstrahiert seien, die doch ihrerseits immer etwas bloß Zufälliges und Besonderes sind, so kann man daraus doch schlechterdings keine anderen Folgen ziehen, als daß eben auch diese in der Erfahrung sich findenden Begriffe — etwas Zufälliges und Besonderes sind. Wozu also erst die ganze Mühe? Eine transszendentale Deduktion müßte vielmehr die objektive Gültigkeit dieser Begriffe nachweisen, d. h. zeigen, wie sie die Voraussetzungen zum Aufbau, zur Erkenntnis des Gegenstandes sind, und zwar nicht beliebige, sondern die notwendigen und zulänglichen Voraussetzungen.

Darin liegt eine Schwierigkeit, die noch größer scheint als alle Schwierigkeiten, die sich in der transszendentalen Ästhetik darboten: wie nämlich s u b j e k t i v e Bedingungen des Denkens sollen o b j e k t i v e Gültigkeit haben, das ist Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben (122). Hier begegnen wir wieder dem Gegensatzpaare subjektiv — objektiv, für das, wie schon früher gezeigt wurde, im Grunde genommen bei Kant eine tiefere Entgegensetzung, nämlich die zwischen Erscheinung und Gesetzlichkeit, eintritt. Man könnte die obige Schwierigkeit auch auf die Formel bringen, daß nur zwei Fälle möglich sind, unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können (124). Entweder nämlich macht der Gegenstand die Vorstellung oder diese macht den Gegenstand allein möglich. Im ersteren Falle ist die Beziehung bloß empirisch und die Vorstellung a poste-

riori. Im zweiten Falle dagegen ist die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Nicht als ob die Vorstellungen den Gegenstand seinem D a s e i n nach hervorbrächten — das gibt es nur im Gebiete der praktischen Vernunft —, aber doch in dem Sinne, daß sie ihn seinem Inhalte nach völlig bestimmen. In der Tat ist dies letztere die Meinung Kants, daß dasjenige, was als Inhalt oder Gegenstand der Erkenntnis zu gelten hat, als solcher durch die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis zur Bestimmung gelangt.

Wir hatten in der transszendentalen Ästhetik gesehen, daß vor dem Gegenstand gegeben ist die reine Anschauung von Raum und Zeit, und mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen alle Erscheinungen notwendig überein, weil sie ja nur durch dieselbe erscheinen, d. h. empirisch angeschaut und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, so dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn wenn es Bedingungen gibt, die für das Denken eines Gegenstandes überhaupt unerläßlich sind, so sind diese Bedingungen oder Begriffe damit die Voraussetzungen des Objektes der Erfahrung selbst, oder sie machen den Gegenstand der Erfahrung allererst möglich. Dies ist in der Tat der entscheidende Grundgedanke der transszendentalen Deduktion, daß die objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruht, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Es hat also die transszendentale Deduktion aller apriorischen Begriffe ein Prinzip, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen (126). Diesen scheinbar so einfachen Gedanken, daß die Rechtfertigung der Kategorien darin liegt, daß sie die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind — worüber ja oben bereits im zweiten Kapitel gehandelt wurde —, muß man immer wieder sich vergegenwärtigen, um den Sinn der transszendentalen Deduktion zu begreifen. Es ist der Sieg des von Plato begrün-

deten und von Descartes erneuerten Rationalismus, der nur bei Kant durch die Aufnahme des Newtonschen wissenschaftlichen Empirismus seine Vertiefung erfährt. Es zeigt sich bei reiflichem Nachdenken, daß es bei diesem Standpunkt der Philosophie den alten Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus nicht mehr gibt; denn beide sind, in ihrem dogmatischen Teile wenigstens, als unhaltbar erkannt, indem einerseits von Kant gezeigt wird, daß alle Erfahrung bedingt ist durch die Begriffe des reinen Verstandes, während andererseits doch alle Kategorien gar keinen anderen Wert haben, als denjenigen des Erfahrungsgebrauchs.

Etwas gänzlich Anderes ist es, von der Entwicklung der Erfahrung zu reden, worin die Begriffe angetroffen werden; das ist gleichsam die Illustration der Begriffe, und Locke hat hier nur den Fehler gemacht, die reinen Begriffe des Verstandes, weil er sie *in* der Erfahrung antraf, auch *von* der Erfahrung abzuleiten. Weder er noch Hume sind mit der Frage zurecht gekommen, wie es denn möglich sei, daß der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstand notwendig verbunden denken müsse, weil sie nicht darauf verfallen sind, vorauszusetzen, daß vielleicht der Verstand *durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung sei*. So leitete denn Hume notgedrungen sie von der Erfahrung ab, nämlich von einer durch öftere Assoziation in der Erfahrung entsprungenen subjektiven Notwendigkeit, die nur zuletzt fälschlich für objektiv gehalten wird, d. h. aus der Gewohnheit. Vor allem aber läßt sich die empirische Ableitung, worauf Locke und Hume verfielen, aus *einem Grunde* schlechterdings nicht halten, denn sie läßt sich nicht vereinigen mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft. Sie wird also durch *das Faktum* der Wissenschaft widerlegt (128), mit anderen Worten: Man möchte sich ja die ganze schöne Philosophie der Engländer gefallen lassen und mit ihnen glauben, daß alles, was wir im Bewußtsein haben, wirklich nichts Anderes ist als ein bloßes Spiel von Assoziationen, daß

somit auch alle Begriffe „subjektiv“ und nichts als subjektiv sind — wenn dem nur nicht im Wege stände die doch wohl unleugbare Grundtatsache, daß es neben dem alltäglichen Leben und Erleben so etwas gibt wie eine Wissenschaft von der Natur, Physik und Chemie usw., deren Sätze bezw. Gesetze Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit haben.

Man hat oft gefragt, ob Kant wirklich Hume überwunden habe. Ein Zweifel daran konnte wohl nur entstehen, wenn man diesen letzten eminent wichtigen Punkt einfach übersah. Denn scheitert hier nicht in der Tat die ganze Humesche Wissenschaft? Ist nicht an diesem Punkt überhaupt alle Psychologie zu Ende? Psychologie kann immer nur erklären, was im Bewußtsein gegeben ist; in der Wissenschaft aber ist die Rede von Gesetzen, von Energie usw., also von Geltungen, und da ist es mit der Psychologie vorbei. So hat Kant wohl recht, wenn er seinen Gegnern den Vorwurf macht, daß ihre empirischen Ableitungen entweder der Schwärmerei oder aber dem Skeptizismus Tor und Tür öffnen. Seine Vernunftkritik aber hat den erfolgreichen Versuch gemacht, die menschliche Vernunft zwischen diesen beiden Klippen glücklich durchzubringen, ihr bestimmte Grenzen anzuweisen und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmäßigen Tätigkeit für sie geöffnet zu halten.

9. Der Begriff der „reinen Apperzeption”.

Diese ganze, wie Kant selbst sagt: „tiefangelegte Untersuchung” wird weitergeführt durch eine Erörterung über die Möglichkeit der Verbindung überhaupt (§ 15). Denn wenngleich das Mannigfaltige der Anschauung und seine reine Form „gegeben” sein kann, so kann doch offenbar *die Verbindung* eines Mannigfaltigen überhaupt nicht in den Sinnen liegen, sondern sie ist Sache des Verstandes, und diese Verstandeshandlung bezeichnet Kant ganz allgemein als „Synthesis”, „um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Objekte verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben” (130). Die Verbindung kann nicht durch Objekte gegeben werden,

sondern muß vom denkenden Subjekt vollzogen werden. Sofern also in einem Gegenstande, einem „Dinge", etwas verbunden *ist*, müssen wir annehmen, daß es vom Verstande diese seine Verbindung erhalten hat, und alle *Analyse* ist nur möglich als Umkehrung der Synthese, die vorausgegangen sein *muß*; „denn" — wie der berühmte Satz lautet — „wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen" (130). Verbindung bedeutet aber außer „Mannigfaltigkeit" und „Synthesis" noch drittens *Einheit*, und so gelangt Kant zu der Definition: „Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen". Man könnte dies durch folgendes Schema veranschaulichen:

$$\left.\begin{matrix} x_1 \\ x_2 \\ x_3 \\ x_4 \\ x_5 \\ \vdots \end{matrix}\right\} a$$

worin $x_1\ x_2\ x_3 \ldots$ das Mannigfaltige, die Klammer die Synthesis, a die Einheit darstellt. Etwa: eine Reihe von Punkten ($x_1\ x_2 \ldots$) mit derselben Richtung wird aufgefaßt als „Gerade" (a). Als Urteil ausgesprochen würde das sein $x = a$. Und wenn es weiter heißt: die Gerade hat die Größe b, so entstände daraus: $X = a, b$ oder $Xa = b$. Dieser Prozeß ist der der Synthese und Determination, dem, wie man sogleich sieht, der der Analyse und Abstraktion genau entgegengesetzt ist:

$$x = a, b \ldots$$
$$x = a.$$

Mit Recht betont Kant, daß die Vorstellung der Einheit dabei den Begriff der Verbindung allererst möglich macht. Diese Einheit aber ist etwas weit Fundamentaleres als die Kategorie der Einheit (Quantität) und diejenige der Realität (Qualität), sie muß vielmehr logisch beiden vorausliegen: es ist die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption (§ 16).

Was heißt das? Alle meine Vorstellungen, so will Kant sagen, muß das: *Ich denke* begleiten *können*; denn

sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte. Dieses „Ich denke" ist aber etwas von dem „Gegebenen" völlig Unabhängiges; denn mag nun in meinem Bewußtsein an Vorstellungen usw. vorhanden sein was da wolle, so ist, wenn ich sage: „ich denke diese Inhalte", dies selbst ein Hinzukommendes, Neues, ein „Aktus der Spontaneität", das heißt etwas Aktives, selbsteigene Schöpfung der Erkenntnis. Kant bezeichnet es daher als „reine Apperzeption" zum Unterschiede von der „empirischen Apperzeption", das heißt der Tatsache, daß alle Bewußtseinsinhalte auch als bloße Erfahrungsinhalte sich zusammenschließen zu einer, man könnte sagen, Einheit des Erlebens, die aber natürlich immer nur zufällig ist. Statt „rein" kann man auch sagen: „ursprünglich", denn sie ist dasjenige Selbstbewußtsein, das, indem es die Vorstellung: Ich denke hervorbringt, die alle andern muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dieselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann (132). Mit andern Worten: gemeint ist von Kant der stets identische Einheitsbezug des Denkens überhaupt. Ohne ihn gibt es überhaupt keine apriorische Erkenntnis. Es ist „die transszendentale Einheit des Selbstbewußtseins". „Einheit überhaupt" im Sinne der Vereinigung ist damit als die letzte, höchste Voraussetzung erkannt, als dasjenige, dem alle Vorstellungen gemäß sein müssen, mögen sie im übrigen noch so verschieden sein. Das „Ich denke" ist also als die Zusammenfassung und als die Einheit sämtlicher Bedingungen zu denken, als welche wir Raum und Zeit und die Kategorien kennen lernten. Es ist der allgemeinste Ausdruck für die Gesetzlichkeit überhaupt und hängt so auf engste mit dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile a priori zusammen (siehe oben Seite 24).

Man darf dies nicht dahin mißverstehen, als ob das „Ich denke" als wirklicher Gedanke alle meine Vorstellungen begleiten müsse, aber in der Beziehung auf die Apperzeption liegt die Möglichkeit alles wissenschaftlichen und so alles — objektiven Bewußtseins. Hier enthüllt sich mit voller Klarheit die Unhaltbarkeit des alten Gegensatzpaares: subjektiv — ob-

jektiv; denn die transszendentale Einheit der Apperzeption ist ja zugleich der „subjektivste" Gedanke, ist sie doch nichts als die an und für sich analytische Vorstellung des Ich, zugleich aber die „objektive Einheit des Selbstbewußtseins" (§ 18). Der Beweis dafür liegt in den folgenden stahlscharfen Darlegungen des § 17 der transszendentalen Deduktion:

„Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.

Das erste reine Verstandeserkenntnis also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption. So ist die bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntnis; er gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntnis. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde."

Die „objektive Gültigkeit“ der Vorstellungen beruht also gerade auf dieser subjektivsten Beziehung des Denkens! Die Identitäts-Setzung als solche ist demnach als der höchste Punkt alles Verstandesgebrauchs entdeckt, und in der Tat — stimmt hier nicht die Transszendentalphilosophie auf der Höhe ihrer Entwicklungen mit dem „gemeinen Menschenverstand” überein? Denn was Anderes besagt der Gedanke des „Objekts“, des „Dinges” schließlich, — als diese identische Beziehung, ein ursprüngliches, unabtrennliches Zusammengehören von Merkmalen. Sage ich: dies ist ein Tisch, so meine ich damit doch wohl, daß alsdann diese (und keine andern) Eigenschaften, so und nicht anders, zusammengehören, und weil sie so vereinigt sind, nehme ich eine „objektive Gültigkeit meiner Vorstellungen” an! Sehe ich von sämtlichen Eigenschaften des Tisches ab, — was bleibt übrig als der an und für sich völlig leere Gedanke einer identischen, einer Einheits-Beziehung überhaupt ?

So ergeben sich denn die Urteile und die Kategorien als bloße Unterarten der transszendentalen Einheit der Apperzeption. Ein Urteil, so heißt es (im § 19), ist nichts Anderes „als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen” (141). Das ist der Sinn des Wörtchens „i s t”, wodurch die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven unterschieden werden soll. Nur durch die notwendige Einheit der Apperzeption wird aus der bloßen Aufeinanderfolge von Vorstellungen, der subjektiven Assoziation, ein U r t e i l, das heißt ein Verhältnis, das o b j e k t i v g ü l t i g ist. Nach den Gesetzen der Assoziation „würde ich nur sagen können: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, i s t schwer; welches soviel sagen will, als: diese beiden Vorstellungen sind im Objekt d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen.” (142.)

Wir sahen nun, daß alle uns mögliche Anschauung sinnlich

ist, und daß alles Denken auf diese abzielt. Das Denken eines reinen Verstandesbegriffs wird also nur Erkenntnis, sofern er auf Gegenstände der Sinne bezogen wird. Durch Bestimmung der reinen Anschauung können wir nun zwar Erkenntnisse a priori von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen. Dabei bleibt noch ganz unausgemacht, ob es Dinge geben kann, die in dieser Form angeschaut werden müssen. Daraus schließt Kant beachtenswerterweise: „folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse", außer sofern man annimmt, daß es Dinge gibt, die nur nach mathematischer Gesetzlichkeit begriffen werden. „Gegeben" werden die Dinge im Raum und in der Zeit aber nur, sofern sie Wahrnehmungen sind. Es verschaffen also die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf apriorische Anschauungen angewandt werden, nur insofern Erkenntnis, als die Anschauungen und vermittels ihrer die Verstandesbegriffe auf empirische Anschauungen angewandt werden können. So liefern denn die Kategorien vermittels der Anschauung nur insofern Erkenntnis von Dingen, als ihre Anwendung *möglich* ist auf *empirische Anschauung*, mit andern Worten: sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heißt Erfahrung. Folglich haben die Kategorien keinen andern Gebrauch zur Erkenntnis der Dinge, als nur insofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.

Um diesen ganzen Gedankengang zu erläutern, gibt Kant selbst zwei vortrefflich gewählte Beispiele (162 f.):

„Wenn ich also z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die *notwendige Einheit* des Raumes und der äußeren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahiere, hat im Verstande ihren Sitz und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt d. i. die Kategorie der

Größe, welcher also jene Synthesis der Apprehension d. i. die Wahrnehmung durchaus gemäß sein muß.

Wenn ich (in einem anderen Beispiele) das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so apprehendiere ich zwei Zustände (der Flüssigkeit und Festigkeit) als solche, die in einer Relation der Zeit gegen einander stehen. Aber in der Zeit, die ich der Erscheinung als innere Anschauung zum Grunde lege, stelle ich mir notwendig synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anschauung bestimmt (in Ansehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte. Nun ist aber diese synthetische Einheit, als Bedingung a priori, unter der ich das Mannigfaltige einer Anschauung überhaupt verbinde, wenn ich von der beständigen Form meiner inneren Anschauung, der Zeit, abstrahiere, die Kategorie der Ursache, durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, alles, was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme. Also steht die Apprehension in einer solchen Begebenheit, mithin diese selbst, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhältnisses der Wirkungen und Ursachen; und so in allen anderen Fällen."

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Kategorien Begriffe sind, die den Erscheinungen, mithin der Natur (als dem Inbegriff aller Erscheinungen) Gesetze a priori vorschreiben. Man könnte nun fragen, wie es zu begreifen ist, daß die Natur sich nach diesen apriorischen Gesetzen richten muß, d. h. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können. Kant gebraucht hierbei selbst einmal den Ausdruck: „Rätsel" (163). Vielleicht weil er andeuten will, daß doch im Grunde genommen die „Auflösung" in den bisherigen Ausführungen deutlich genug gegeben sei!

Daß die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande übereinstimmen, ist um nichts befremdlicher, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung a priori übereinstimmen müssen. Denn Gesetze

e x i s t i e r e n ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur mit Bezug auf das denkende Subjekt, dem die Erscheinungen innewohnen, sofern es Verstand hat, als auch Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur mit Bezug auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat. Erscheinungen als bloße Vorstellungen können ja unter keinem andern Gesetze der Verknüpfung stehen, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Verknüpfung aber ist, wie wir sahen, die Sache der Kategorien, und so müssen denn a l l e m ö g l i c h e n W a h r n e h m u n g e n (als Erscheinungen, die sie ja sind!), mithin alle Naturphänomene, alles, „was zum empirischen Bewußtsein immer gelangen mag", der Verbindung nach unter den Kategorien stehen. Die Natur, materialiter spectata (die Erscheinungen), hängt also ab von derselben Natur formaliter spectata. D a s P h ä n o m e n (a l s x) e r h ä l t s e i n e B e s t i m m u n g (a) d u r c h d a s G e s e t z. Das ist der Angelpunkt der ganzen kantischen Lehre.

Fassen wir das Ergebnis noch einmal zusammen (§ 27). Es ist für uns keine Erkenntnis a priori möglich als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung. Aber wenngleich die Erkenntnis auf die Erfahrung e i n g e s c h r ä n k t ist, ist sie darum nicht alle von ihr e n t l e h n t, denn Raum, Zeit und die Kategorien sind ja nachgewiesenermaßen a priori. Nun kann die notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen auf zwei Wegen gedacht werden: entweder die Erfahrung macht die Begriffe oder die Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das erstere kann für die Kategorien als apriorische Begriffe nicht zutreffen, und so bleibt nur das zweite übrig, daß nämlich die Kategorien von seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Es bleibt nun nur noch die Frage nach dem „Wie", und darauf geben die kantischen Darlegungen über den „Schematismus" und die „Grundsätze des reinen Verstandes" Antwort.

Fünftes Kapitel.

Die Grundsätze des reinen Verstandes.

1. Die Lehre vom Schematismus.

In der allgemeinen Logik pflegt man drei Teile zu unterscheiden, nämlich die Lehre vom Begriff, vom Urteil und vom Schluß, dem entsprechen als „Vermögen" der Verstand, die Urteilskraft und die Vernunft. Wenn hier der Ausdruck „Vermögen" gebraucht wird, so ist damit natürlich nicht gemeint, daß diese drei seelischen Fähigkeiten: Verstand, Urteilskraft und Vernunft als voneinander getrennt zu denken wären. Eine solche Annahme hat auf Grund der ganzen Voraussetzungen des kantischen Philosophierens gar keinen Sinn, denn ist nicht der Begriff der synthetischen Einheit geradezu der Kernpunkt der ganzen kantischen Lehre? Das Mißverständnis Herbarts, als ob Kant eine Reihe getrennter Vermögen gelehrt hätte, ist also nur zu erklären aus einem ungenauen Studium der Vernunftkritik und aus der von vornherein völlig andersartigen Voraussetzung des Herbart'schen Realismus.

Vom Verstande war die Rede im vorigen Kapitel, denn die Kategorien sind ja nichts Anderes als die Grundarten und Weisen des Verstehens. Im Gegensatz dazu ist die Urteilskraft nach Kant das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, das heißt zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel steht oder nicht (171).

„Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich." [30]) Diese

---

[30]) Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit.

Frage, wie sie durch die Urteilskraft aufgeworfen wird nach dem Wie der Verbindung der verschiedenen Erkenntnis-Bedingungen, hat uns nunmehr zu beschäftigen. Denn in der wirklichen Erfahrung sind ja nicht nur reine Verstandesbegriffe und reine Anschauungen nebeneinander vorhanden, sondern auch stets in bestimmter Weise miteinander verbunden. Freilich: d a ß Kategorien und Anschauungsformen zusammenwirken in dem, was wir die Erfahrungserkenntnis nennen — das steht ja nach allem Gesagten unwiderleglich fest. Nun ist aber die Frage nach der Art und Weise ihres Zusammenwirkens; es gilt, wie Hermann Cohen das einmal geistvoll formuliert (am angeführten Orte Seite 381), die Verbindung selber als transszendentale Bedingung auszuzeichnen. Aus diesem Gedanken heraus ist die kantische Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe entstanden. Dieses Kapitel der Kritik hat von jeher als besonders dunkel gegolten, und doch ist der Grundgedanke verhältnismäßig einfach und wird von Kant auch völlig klar formuliert. Denn, so führt er aus: Es hat die Transszendental-Philosophie das Eigentümliche, daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden soll (174). Auf der einen Seite, so sehen wir, stehen die reinen Verstandesformen, die Kategorien, auf der anderen Seite die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit. Das was ihnen gemein ist, ist der Begriff der Reinen, das was sie scheidet, daß die Kategorien intellektuell, die Anschauungsformen sinnlich sind. Das sie Verbindende muß also einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein, aber die Bedingung des Reinen beibehalten. Eine solche vermittelnde Vorstellung bezeichnet Kant als d a s t r a n s s z e n d e n t a l e S c h e m a.

In diesem Begriffe des Schemas [schema (griech.) gleich Form, Gestalt] findet die Zeit eine neue Verwendung, denn sie, die zuerst als reine Anschauungsform charakterisiert wurde, wird jetzt bezeichnet als Schema. Dieses Schema hat die Eigentümlichkeit, daß,

während es einerseits die Kategorie durch die Anwendung auf die Sinnlichkeit r e a l i s i e r t, es sie andererseits eben dadurch r e s t r i n g i e r t, das heißt beschränkt. Man könnte fragen: Bedeutet Schema etwa soviel wie ein Bild? Indessen möchte Kant beides von einander unterscheiden, wofür er selbst ein vortreffliches Beispiel gibt (179 f.). Wenn ich fünf Punkte hintereinandersetze . . . . ., so ist dies ein Bild von der Zahl fünf. „Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. B. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen, und mit dem Begriffe vergleichen können. Diese Vorstellung nun, von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe“ (179 f.). Es ist im Grunde genommen nichts anderes als der Gedanke, daß Anschauung und Begriff nicht getrennt wirken, daß vielmehr bei aller tatsächlichen Erkenntnis das Denken anschaulich ist und sein muß.

So wird hier durch den Gedanken des Schematismus von Kant gerade das geleistet, was die Kritiker bei ihm des öfteren vermißt haben, nämlich die Verbindung der beiden „Stämme“ der Erkenntnis: Anschauung und Denken. Begriffe sind für sich nur allgemeine Gesichtspunkte und erst, wenn sie auf die Zeit als Schema angewandt werden, werden sie fruchtbar, fruchtbar als R e g e l. Es liegt also hierin ferner der Gedanke, daß alles Begriffs-Denken einen unumgänglichen Bezug hat auf mögliche Raum- und Zeitanschauung. Nur, daß dabei der Begriff dennoch allgemein bleibt, so z. B. der Begriff des Dreiecks, auch wenn ich ihn als Schema, das heißt als Methode denke, Dreiecke zu entwerfen, während jedes Bild ein einzelnes ist. Habe ich etwa den Begriff des Dreiecks, so bin ich im Stande, ihm gemäß in der inneren Anschauung oder auch äußerlich auf dem Papier Dreiecke zu zeichnen, z. B. die Dreiecke A—B—C, A_1—B_1—C_1, A_2—B_2—C_2 usw. Diese Dreiecke A—B—C usw., die ich mir vorstelle oder sinnlich dargestellt habe, sind für sich einzelne Dreiecke, also Bilder, die meinen Sinnen, be-

ziehungsweise meiner Einbildungskraft gegeben sind; die Fähigkeit aber oder die geistige Kraft, gemäß der ich sie entworfen habe — das eben ist es, was Kant mit Schema bezeichnet, denn offenbar dient hierbei der Begriff des Dreiecks als Regel, das heißt als eine Art von innerer geistiger Gesetzmäßigkeit, auf Grund deren ich diese Figuren konstruiert habe.

Erst durch die Schematisierung erhalten also die Kategorien ihre wissenschaftliche Bedeutung, denn wir wollen ja in der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht bei allgemeinen Gesichtspunkten stehen bleiben, sondern Gegenstände im besonderen und bestimmte Gegenstände erfassen; dazu aber bedarf es der Schemata.

2. Die synthetischen Grundsätze.

Unsere obigen Ausführungen haben bereits des öfteren zu dem Ergebnis geführt, daß der eigentliche Höhepunkt der Darlegungen der Vernunftkritik in den synthetischen Grundsätzen liegt. In der Tat kann man wohl behaupten, daß sie die „Hebel" der Erfahrung sind (Siehe Cohen a. a. O. 406). Wenn unsere Darlegung der Grundsätze trotzdem an diesem Orte sich größter Knappheit befleißigt, so ist dies wohl gerechtfertigt durch die ausführliche Behandlung der kantischen Kategorienlehre und des Raum- und Zeit-Problems. Gerade an diesem Punkte hat Kant in der zweiten Auflage durch seine Änderungen vieles klarergestellt und dem Leser die Arbeit wesentlich erleichtert; freilich darf man eben darum auch über die Abweichungen der zweiten Auflage von der ersten nicht hinwegsehen.[31])

Es wurde oben gesagt, daß in den Grundsätzen der Höhepunkt des kantischen Philosophierens gegeben sei, und das ist wohl verständlich, sind doch die Grundsätze nichts anderes als

---

[31]) Siehe das ausgezeichnete Buch von August Stadler Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie. Leipzig, S. Hirzel 1876, aus dem in historischer wie in systematischer Beziehung gleichviel zu lernen ist, sowie das zwölfte Kapitel des mehrfach zitierten Buches von Hermann Cohen: über „Kants Theorie der Erfahrung". (Zweite Auflage Seite 406 bis 500.)

die Grundgesetzlichkeiten der Erkenntnis, diejenigen Gesetzlichkeiten also, auf denen alles besondere wissenschaftliche Denken beruht und die demnach die Voraussetzungen der abstrakten Wissenschaften wie Mathematik und reine Physik bilden. Anders ausgedrückt: Auf ihnen und ihrer Deduktion beruht das gesamte System der Erfahrung. Stehen doch ohne Unterschied alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinungen anwenden (198).

Man kann aber die Notwendigkeit der Grundsätze auch noch von einem anderen Gesichtspunkte aus beleuchten. Denn — was ist schließlich das Problem der gesamten Philosophie und Wissenschaft? Die allgemeinste Antwort wäre: „Das Seiende" oder der Gegenstand! Und so ist denn der oberste Grundsatz, wie wir oben sahen, als derjenige der Möglichkeit oder des Gegenstandes auszuzeichnen und zu bezeichnen. Bei diesem allgemeinen und unbestimmten Begriffe des Seins darf es indes doch nicht bleiben und so fragen wir weiter nach den Gegenstands*arten*. Wie viel Gegenstandsarten zu unterscheiden sind, so viel Grundsatzarten müssen aber auch unterschieden werden, denn jeder Grundsatz ist gleichsam ein Gesichtspunkt, von dem aus sich alle Gegenstände der mathematischen Naturwissenschaft in Gruppen ordnen lassen. Der Grundsatz ist daher nicht bloß der Begriff vom Gegenstande überhaupt, sondern das Gesetz eines jeden bestimmten Gegenstandes als eines bestimmten. Haben wir nun oben gesehen, daß neben der transszendentalen Einheit der Apperzeption ein System von Kategorien steht, das aus dieser gewissermaßen hervorsprießt, so wird nunmehr zu zeigen sein, welche Grundsätze des reinen Verstandes den Urteilsarten und den oben ausgezeichneten Kategorien entsprechen.

3. Die Axiome der Anschauung.

Erster Grundsatz: Der erste Grundsatz lautet: Alle Anschauungen sind extensive Größen.[32])

---

[32]) Grundsatz des reinen Verstandes: Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen. (1. Auflage.)

Die erste Art und Weise, Einheit des Gegenstandes herzustellen ist nach diesem Grundsatze die extensive Größe oder, wie wir vielleicht besser sagen könnten: die Zahlgröße. Mögen nämlich die Gegenstände sein was sie wollen, so müssen sie doch zunächst und vor allem miteinander vergleichbar sein. Diese Gleichartigkeit aber gewährleistet die Zahl. Könnten wir unsere Vorstellungen, so wie sie zeitlich einander folgen, nicht zum mindesten zählen, so wäre irgendeine Erkenntnis, mag man diese nun „subjektiv“ oder „objektiv“ nennen, überhaupt nicht möglich; erst durch das Gleichartige wird das Mannigfaltige zur Größe. Dasjenige, was vorher eine Reihe von X sen war, ist jetzt wenigstens erkannt als X_1, X_2, X_3 usw. Ja, man kann sagen, wenn wir das Schema aufstellen:

$$\left.\begin{array}{l} x_1 \\ x_2 \\ x_3 \\ x_4 \end{array}\right\} a$$

usw.

daß auch dieses schon nur dadurch möglich war, daß das Moment der Zahl in die Mannigfaltigkeit (linke Seite) hineingelegt, hinein g e d a c h t wurde. Denn wie sollten wir von dem Mannigfaltigen überhaupt irgend etwas mit Sinn aussagen, wüßten wir nicht wenigstens die Unterscheidung an demselben anzubringen, die in den Indices 1, 2, 3 usw. liegt. Es zeigt sich hierbei — und das wird bei jedem neuen Grundsatze wieder aufs neue hervorspringen — daß die reine Anschauung überhaupt nur möglich ist durch die Synthesis des Verstandes, wie denn gerade hier bei den Grundsätzen es völlig klar wird, in welcher organischen Einheit und Solidarität gleichsam alle die kritischen Deduktionen Kants stehen. Nur zum Zweck der Beschreibung, nur um des „kritischen Geschäfts“willen sind die Funktionen der Erkenntnis voneinander gesondert worden, aber nun stellt sich bei den Grundsätzen des reinen Verstandes mit aller Macht heraus, wie diese gleichsam künstlich getrennten Funktionen von allen Seiten wieder zusammenstreben,

sich gegenseitig ergänzen und schließlich in dem Begriff der Erfahrung miteinander verschmelzen.

Das ist einerseits für den kritischen Forscher ein tröstlicher Gedanke, denn es bestätigt sich auf Schritt und Tritt (mögen auch im einzelnen noch so viel Mängel bei seinen Ableitungen vorhanden sein), doch die Richtigkeit des ganzen nun einmal gewählten transszendental-logischen Gesichtspunktes. Andererseits hat gerade dieser Umstand sein Bedenkliches, insofern als er immer wieder den Leser der Vernunftkritik dazu verführt, in dieser oder jener Einzelheit stecken zu bleiben und sich so das Verständnis des gesamten Gedankengebäudes selbst zu versperren. Darum kann nur nachdrücklich davor gewarnt werden, um einen Ausdruck Kants aus dem Anhange der Prolegomena zu verwenden, ein „Urteil über die Kritik abzugeben, das vor der Untersuchung vorhergeht." —

Der obige Grundsatz gibt unserer Erkenntnis a priori eine große Erweiterung. Ist er es doch allein, der die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht, was ohne diesen Grundsatz nicht so von selbst erhellen möchte. Es ist in diesem Grundsatz die Sicherheit gegeben dafür, daß, was auch in der empirischen Anschauung enthalten sein möge, dem Gesetz der reinen Anschauung sich fügen muß, indem es als Raumgröße bestimmt wird. Meint man, die Größen wären doch mit den Dingen ohne weiteres gegeben, sie seien doch „da", so verrät man durch einen solchen Einwand nur die Befangenheit im populären Realismus, von dem sich allerdings auch sehr bedeutende Philosophen bisweilen nicht losringen können!

Sind Größen wirklich ohne weiteres da? Hat dieser Satz überhaupt einen Sinn, so könnte man dagegen fragen? Oder noch anders ausgedrückt: kann man dem Begriff der Größe, abgesehen davon, daß sie ein Erkenntnismittel ist, noch eine andere Bedeutung beilegen? Offenbar nicht, und so sind in der Tat weder die Größen noch die Einheiten, die Vielheiten, das Ganze, der Teil, die Teilungen, das Mannigfaltige oder was

man alles nennen mag „gegeben", sondern sie s i n d nur durch die Setzung des Denkens.

4. Zweiter Grundsatz: Die Antizipationen der Wahrnehmung.

Das Prinzip derselben ist: **In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe d. i. einen Grad.**[33]) Die extensive Größe ist ihrem Wesen nach Vergleichungsgröße, wie wir sahen — darf aber der Gegenstand bloß in einer solchen Vergleichsrealation bestehen? Wenn ich X_1, X_2 usw. voneinander unterscheide, so meine ich damit doch offenbar zweitens, daß diese X_1, X_2 usw. je **Etwas** sind. Aber was denn? Nun, so könnte der Realist meinen: Hier ist die Weisheit des idealistischen Denkers zu Ende, denn dieses Etwas muß eben einfach gegeben sein — in der Empfindung. Freilich ist nun nicht daran zu zweifeln, — auch vom Standpunkt des kritischen Idealismus nicht, — daß Empfindungen tatsächlich vorhanden sein müssen oder mit anderen Worten, daß das Bewußtsein von Unterschieden uns darauf führt, diese Unterschiede irgendwo anders als in unserem subjektiven Bewußtsein selber zu suchen. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß nicht auch über den in der Empfindung scheinbar gegebenen Gegenstand sich etwas Allgemeines, Apriorisches aussagen lassen könnte. Freilich kann dasjenige, was der Empfindung am Gegenstande entspricht, nicht extensive Größe sein, denn wir suchen ja jetzt das Etwas, was da ist, nicht bloß als Vergleichungsgröße, sondern fragen nach ihm selber, das heißt nach seiner Qualität. Hier zeigt sich nun, daß in der Tat Etwas bei allen Wahrnehmungen antizipiert, das heißt im Denken vorweggenommen werden kann, denn mag das empirische Bewußtsein enthalten was es will, so hat doch das Gegebene auf alle Fälle i n t e n s i v e Größe. Intensive Größe ist nach Kant diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendiert wird und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation vor-

---

[33]) Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen als solche antizipiert, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung und d a s R e a l e, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (realitas phänomenon) eine i n t e n s i v e G r ö ß e d. i. einen Grad.

gestellt werden kann. Man könnte das bildlich mit Stadler (am angeführten Orte Seite 65) so ausdrücken, daß man sagt: Alle Bestandteile der Vorstellungseinheit müssen über dem Nullpunkt des Bewußtseins stehen.

Es führt diese ganze Bestimmung Kant zu dem wichtigen Begriff der Continuität, denn, wie es in dem „Beweise" (211) heißt: „Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist, heißt die Continuität derselben. Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Teil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung, Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen als aus bloßen Bestandteilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch f l i e ß e n d e nennen, weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt."

Continuität und Qualität hängen daher aufs engste miteinander zusammen und so entsteht vermöge dieses Grundsatzes im Grunde genommen erst die Vorstellung des Seins. Das ist es eigentlich, was hier antizipiert wird. Der Gedanke, daß alles Seiende überhaupt nichts anderes als ein Sein des Denkens, daß das Denken zwar stets Denken des Gegenstandes sein muß, daß aber umgekehrt der Gegenstand oder das Seiende im Denken, von der Erkenntnis erzeugt wird. So ergibt sich die Konsequenz, daß keine Erfahrung möglich ist, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung bewiese, mit anderen Worten, es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raum oder einer leeren Zeit gezogen wer-

den, vielmehr sind diese Begriffe: leerer Raum, leere Zeit, als bloße wissenschaftliche Abstraktionen erkannt.

5. Die Analogien der Erfahrung.

Das Prinzip derselben ist: **Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich** (218).[34])

Erfahrung ist eine empirische Erkenntnis, das heißt eine solche, die durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne ausmacht.

Oben war bereits verschiedentlich die Rede vom Gegenstande, doch von nun an tritt wieder in den Vordergrund der kantische Terminus der Erfahrung, und für diese wird in den sogenannten Analogien gewissermaßen die logische Grundlegung gegeben, denn was interessiert uns bei der Erkenntnis vor allem? Etwa nur ein Wissen um Größen? Dann blieben wir ja innerhalb der abstrakten Mathematik, wir wollen doch aber etwas wissen von den Kräften und Gesetzen, nach denen die Natur regiert wird! Kräfte aber und Gesetze sind Gleichungen, gleichsam der Ausdruck von Verhältnissen der Erfahrungsgegenstände. Was läßt sich über diese Verhältnisse nun wohl Apriorisches sagen? Nun — was auch immer in der Natur gegeben sein mag, es ist meine Vorstellung; alle Vorstellungen aber werden in der Zeit verknüpft, und so spielt offenbar auch hier wieder die Zeit eine entscheidende Rolle. Ihre drei Modi sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleich-Sein, und so gelangen wir entsprechend zu drei Analogien der Erfahrung, als deren Prinzip wir bezeichnen könnten den allgemeinen Satz: Jeder Gegenstand der Erfahrung ist seinen Zeit-

---

[34]) Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit.

verhältnissen nach gesetzmäßig bestimmt, und dies und nichts anderes will der obige allgemeine Grundsatz zum Ausdruck bringen.

6. Substanzialität — Kausalität — Wechselwirkung.

A) Erste Analogie. Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz. **Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert** (224).[35])

Bei allem Wechsel der Vorstellungen bleibt doch ein Beharrliches, denn was auch für Vorstellungen gegeben sein mögen, so sind sie doch in der Zeit, also ist die Zeit das Bleibende, Beharrliche. Besser wäre es aber vielleicht doch zu sagen: Nicht die Zeit ist das Beharrliche, sondern wir verlegen in die Natur etwas hinein, was beharrt. Eine solche Vorstellung von Etwas, was bei allem Wechsel der Vorstellungen dennoch beharrt, nennt man Substanz oder, anders ausgedrückt: Jeder Gegenstand der Erfahrung ist die Bestimmung einer Substanz.

Da nun unsere Vorstellungen als zeitliche Erlebnisse ja eben so wechselnd sind, so ergibt sich daraus des weiteren, daß, wenn wir von einer Substanz sprechen, wir damit meinen: Substanz im Raume. Wir hätten auch sagen können, daß jeder Gegenstand der Erfahrung die Bestimmung einer Substanz im Raume ist. Dieses Prinzip der Beharrlichkeit ist von der größten Wichtigkeit für die allgemeine Naturwissenschaft, denn wie wollten wir von irgendeinem Gegenstand der Natur auch nur das geringste aussagen, wenn wir nicht diese Voraussetzung der Beharrlichkeit machten? Freilich: Was beharrt, darüber kann der Streit der Schulen weiter toben, aber von der Voraussetzung, daß etwas beharrt, können wir nicht abgehen (siehe hierzu oben Seite 128).

---

[35]) Grundsatz der Beharrlichkeit. Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert (1. Auflage).

B) Zweite Analogie. Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität. **Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.** [36])

Vom Standpunkt des Sensualismus aus beruht alle Kausalität auf der Assoziation von Vorstellungen (s. oben Seite 137). Daß diese Anschauung unhaltbar ist, bedarf jetzt nicht mehr des Beweises, handelt es sich doch hier gar nicht um die Entstehung oder psychologische Erwerbung des Ursachebegriffs, sondern um seine Geltung. Der Grundsatz der Kausalität zeigt nun, daß, wenn wir erfahren, daß etwas geschieht, wir dabei jederzeit voraussetzen, daß etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Mit andern Worten: Es handelt sich hierbei nicht um den Ablauf, sondern um die Ordnung des zeitigen Geschehens. Diesen Begriff einer realen Bedingung, auf deren Eintreten jederzeit etwas anderes folgt, nennt der Sprachgebrauch Ursache, das Erfolgende selbst Wirkung. Bei diesem sogenannten Kausalitätsgesetze muß man sich allerdings entschließen, den letzten Rest von anthropomorphen Vorstellungen wegzuwerfen, der mit diesem Worte verbunden zu werden pflegt. Bei Kant bedeutet Kausalität nichts als der reale Nexus, der eine Erscheinung an eine andere heftet. Jede andere Veranschaulichung dieses Zusammenhangs, in welcher gewöhnlich die Analogie mit dem menschlichen Handeln zu finden ist, muß als mystischer Zusatz von der Wissenschaft verworfen werden.

C) Dritte Analogie. Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetz der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft. **Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung** (256).[37])

---

[36]) Grundsatz der Erzeugung. Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt (1. Auflage).

[37]) Grundsatz der Gemeinschaft. Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung untereinander) (1. Auflage).

Erfahrungsgegenstände können uns nur dadurch gegeben werden, daß sie unter der einheitlichen Anschauung des Raumes erscheinen. Nun liegt aber die Grundeigenschaft der Raumanschauung in der Simultaneität aller ihrer Teile. Soll also Erfahrung zustande kommen, so muß es also jedenfalls möglich sein, das Zugleichsein von Räumen darzustellen. So gelangen wir dazu, in den Begriff der Zeit denjenigen der Coexistenz hineinzudenken. Mit anderen Worten: der Begriff der Erfahrung selber führt uns zu demjenigen des Zugleichseins, und das ist nun der eigentliche Sinn dieser dritten Analogie, daß in ihr dadurch, daß sie das Verhältnis der Gleichzeitigkeit objektiviert die Raumanschauung selbst ermöglicht wird.

Erst an diesem Punkte also vollendet sich die transszendentale Ästhetik. Denn b e r u h t nicht die Raumanschauung auf dieser Voraussetzung der Gleichzeitigkeit? Gegeben sind meine Vorstellungen doch immer nur n a c h einander, und wenn ich auch nur zwei Gegenstände wahrnehme, so ist die Wahrnehmung des einen früher, die Wahrnehmung des anderen später. Die zweite Analogie zeigt uns, daß die Folge dieser Wahrnehmung nur dann objektiv ist, wenn sie unter dem Kausalgesetz steht. (Siehe oben die Ausführungen über das Beispiel Sonne und Stein.)

Sprechen wir nun von der Gleichzeitigkeit der durch die Vorstellung bezeichneten Gegenstände A, B, C, D, E, so meinen wir damit doch offenbar, daß die Reihe der Sukzession: von A.... zu E oder von E zu A nicht durch das Kausalgesetz fixiert sei. Und so finden diese Gegenstände ihre Einheit nur durch die Voraussetzung einer Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

Wir müssen also sagen, daß wir das Zugleichsein der Substanzen nur unter der Bedingung wahrnehmen können, daß wir in jeder Substanz die Kausalität gewisser Bestimmungen der anderen, und gewisse Wirkungen als die Kausalität dieser anderen wahrnehmen.

7. Sechster bis achter Grundsatz. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Mit den Grundsätzen der extensiven und intensiven Größe, sowie mit den Analogien der Erfahrung sind die Gegenstände der Natur bestimmt, und man könnte sagen, daß in dem zuletzt besprochenen Grundsatze der Wechselwirkung oder der Gemeinschaft gewissermaßen als abschließend für den Gegenstand der Begriff und das System liegt, das heißt, das System der eingeteilten Erkenntnisse. Die Natur, so könnte man diesen Gedanken auch formulieren, ist gegründet in der Einheit der Erfahrung oder im System der Wechselwirkung. Was fehlt nun noch, wie und was sollte uns dazu veranlassen, noch nach weiteren Grundsätzen zu suchen? Man könnte glauben, daß alle weiteren Bedingungen der Erfahrung lediglich Besonderungen der bisher aufgezählten Grundsätze darstellten. Dennoch bleibt Kant bei den bisherigen Grundsätzen nicht stehen, sondern es folgen die drei Postulate des empirischen Denkens überhaupt, die wir auch bezeichnen könnten als den sechsten, siebenten und achten Grundsatz. Sie lauten folgendermaßen: „Erstens: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist m ö g l i c h ; zweitens: was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist w i r k l i c h ; drittens: dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) n o t w e n d i g."

Wir sahen bereits oben, daß die Kategorien der Modalität zum Gegenstande eigentlich nichts Neues hinzufügen, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei (266). „Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche, und hiermit zu-

gleich Restriktionen aller Kategorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transszendentalen zuzulassen und zu erlauben." Dieses Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ist im Grunde genommen die Frage des Wertes eines Begriffes für die Erkenntnis selbst, und wenn demnach auch sachlich durch die Grundsätze sechs bis acht nichts Neues gebracht wird, so doch in methodischer Beziehung. Mit anderen Worten: diese neue Art von Grundsätzen dient dazu, Erkenntnisse zwar nicht zu objektivieren, aber abzuschätzen und solche Wertbestimmungen als die Mittel und Wege der Erfahrung zu beleuchten und zu bestimmen. Freilich soll es sich hier nicht um diejenigen Methoden handeln, die besondere Gegenstände der Erfahrung betreffen, oder die auf Einzelfragen gehen, sondern es betreffen die Grundsätze nur die allgemeinsten Methoden der Erkenntnis überhaupt. Kant bedient sich hierbei des aus der Mathematik entlehnten Begriffes eines Postulats, eben weil die Grundsätze der Modalität von einem Begriff nichts anderes aussagen, als die Handlung des Erkenntnisvermögens, dadurch er erzeugt wird (287); denn ein Postulat ist in der Mathematik „der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben, und dessen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkt auf einer Ebene einen Zirkel zu beschreiben; und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen." Es ist also das Geschäft dieser Postulate, daß sie die Art und Weise anzeigen, durch welche methodische Erfahrung eine Erkenntnis entstanden ist und welcher Wert ihr demgemäß im Zusammenhange der Erkenntnisse beiwohnt. War eine derartige Darlegung in der Tat notwendig? Man braucht sich nur des Streites der Schulen zu entsinnen darüber, was Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit bedeuten, um diese Frage sofort zu bejahen.

Das Postulat der Möglichkeit.

Es lautet: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung

und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich." Bedenken wir, daß die ganze Vernunftkritik als Grundproblem dasjenige von der Möglichkeit der Erfahrung enthält, so leuchtet es ein, welche Bedeutung einer kritischen Festlegung des Möglichkeitsbegriffes zukommt, und hierbei ist wohl zu beachten, daß in der Klammer steht: „der Anschauung und den Begriffen nach!" Also mit beiden Bedingungen der Erkenntnis muß das, was „möglich" sein soll, übereinstimmen! Gemeint ist also nicht das analytisch Mögliche, das heißt dasjenige, was sich vor dem Satze des Widerspruchs behauptet, sondern Möglichkeit ist hier eine synthetische Bestimmung und bedeutet dasjenige, was den Gegenstand ermöglicht. So könnte man etwa meinen, es würde die Möglichkeit eines Dreiecks aus seinem bloßen Begriffe heraus nicht erkannt, aber in der Tat können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenstand geben, das heißt es konstruieren. „Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein Produkt der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit zweifelhaft bliebe, also wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich daß eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen ist, daß eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit kontinuierlicher Größen, ja sogar der Größen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesamt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen als formalen Bedingungen der Bestimmung der Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar; und wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen korrespondierten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben wer-

den? wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voranzuschicken, bloß in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand bestimmt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf sie, und innerhalb ihrer Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und charakterisieren können." (272.) Man könnte diesen nicht ganz leicht verständlichen kantischen Sätzen die bündige Fassung geben, daß das Dreieck als Gegenstand der Mathematik ein mögliches Ding, daß es den Gegenstand der Erfahrung vorbereitet, oder daß es dem Postulat der Möglichkeit nur dann genügt, wenn es als Formgebilde der Erfahrung, der mathematischen Naturwissenschaft gedacht wird. So gelangt Kant an diesem Punkte selbständig wieder zu der alten platonischen Ansicht, wonach „das Mathematische" die Vermittlung bildet zwischen den Ideen und dem Seienden, denn die geometrischen Figuren z. B. müssen ja einerseits, wie soeben ausgeführt, um möglich zu sein, ein Prinzip für die Möglichkeit eines Dinges enthalten, aber sie brauchen darum keineswegs wirkliche, daseiende Dinge zu bedeuten. So bestätigt sich hier, wie schon oben bei der Kategorie der Möglichkeit erwähnt wurde, daß man in dem sechsten Grundsatz die wissenschaftliche Grundverfassung der Hypothese findet.

Das Postulat der Wirklichkeit.

Es lautet folgendermaßen: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich."

Bei der bloßen Hypothesenbildung, bei der Möglichkeit, darf nicht stehen geblieben werden, sondern wenn der Gegenstand das Ziel aller Erkenntnis sein soll, so ist doch gewiß gemeint, der wirkliche Gegenstand. So ergibt sich das Problem des Daseins und damit wiederum die Frage nach der Stellung der Empfindungen oder Wahrnehmungen im System der Erkenntnisse. Sage ich: ein bestimmter Gegenstand, etwa diese farbige Rose, sei wirklich vorhanden, so meine ich damit etwas mehr als die bloßen formalen Bedingungen der Erfahrung. Es soll soviel heißen, wie daß an einem bestimmten Raumpunkte

(oder einer Mehrheit von solchen) und zu einer bestimmten Zeit etwas vorhanden ist, und so verstehen wir den Satz aus dem Kapitel über den Schematismus: „Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit“ (184). Spreche ich von Wirklichkeit, so meine ich also die Einzeichnung in eine ganz bestimmte Zeitstelle, und damit ist das Einzelne als solches eine Bestimmtheit, der Fall des Gesetzes. Hypothesen besagen im Grunde genommen immer nur: „gesetzt, daß“, während es sich beim Wirklichen nicht mehr bloß um eine Setzung handelt, sondern um eine Konstatierung.

Dieser Grundsatz dient also dazu, den Anspruch zu rechtfertigen, den die Empfindung erhebt. Und welches ist dieser Anspruch? Nehmen wir an, ich habe Rot empfunden, ich habe den Ton C gehört, so meinen wir damit, daß etwas Einzelnes, etwas Wirkliches vorhanden ist. Freilich ist nun die Frage immer noch, ob die Bestimmung dieses Wirklichen ihrerseits in der Empfindung ohne weiteres liegt, oder ob sie Leistung des Denkens ist. Der naive Realismus nimmt das erstere an, der obige Grundsatz zeigt aber, daß das letztere gilt, denn wirklich ist danach nur dasjenige, was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung z u s a m m e n h ä n g t. Mit anderen Worten: die Empfindung selber enthält noch nichts Bestimmtes, sondern von dem Bestimmten oder Wirklichen können wir erst dann sprechen, wenn wir die einzelnen Empfindungen E_1, E_2, E_3 usw. in den Zusammenhang der vorausgehenden und folgenden eingereiht haben.

Nehmen wir das Beispiel des Tones C! Würde uns weiter nichts als dieser Ton C gegeben sein — eine Annahme, die sich freilich nicht durchführen läßt —, so wäre es gänzlich unmöglich, über dieses unser sinnliches Erlebnis irgend etwas mit Sinn auszusagen, was vielmehr nur möglich ist dadurch, daß diese eine Empfindung von uns mit tausend anderen Empfindungen, sei es von diesem Ton C oder sei es von höheren oder niedrigeren Tönen, in Zusammenhang gebracht wird. Die Empfindung ist also dasjenige, was das Wirkliche zwar bezeichnet (298), aber keineswegs ohne weiteres enthält. Ihre Leistung ist es, das Bewußtsein gleichsam darauf hinzuweisen, daß da

draußen irgend etwas vorhanden ist, aber was dieses „da draußen vorhanden" ist, das freilich vermag die Empfindung selber nicht zu verraten, sondern das muß durch die „Erkenntnis", das heißt durch Wissenschaft und Philosophie in mühevoller Arbeit herausgebracht werden. Und noch eins ist dabei wohl zu beachten, das nämlich, daß das Äußere, das „da draußen", welches die Empfindung meint, nicht eine an sich vorhandene Welt ist, sondern nur das äußere Bewußtsein, so daß also die Empfindung im Grunde genommen nur darauf hinweist, daß im Raum etwas der Bestimmung harrt. Man könnte diese Gedanken in kurzer Zusammenfassung so formulieren, daß also durch diesen Grundsatz in der bestimmten Zeitstelle der Einzelinhalt des Bewußtseins als Empfindung charakterisiert wird.

Das Postulat der Notwendigkeit.

Es lautet folgendermaßen: „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig."

Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit (184). Der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Notwendigkeit zeigt sich schon ganz klar an dieser Formulierung. Also nicht auf eine bestimmte Zeit, die ja doch immer nur zufällig ist, sondern „auf alle Zeit" kommt es bei der Notwendigkeit an. Mit anderen Worten: Wenn ein Ereignis, ein bestimmter Fall einmal eintritt, ich z. B. jetzt den Ton C höre, so spreche ich von einem Wirklichen, will ich dagegen sagen, daß unter bestimmten Voraussetzungen, z. B. bei einer so und so gebauten Flöte, dieser Ton C unter bestimmten Bedingungen immer ertönen wird, so sage ich, er ist notwendig. So könnte man sagen, daß die Erde wirklich sich um die Sonne in einer Ellipse bewegt, wenn man dies in der Naturwissenschaft erkannt hat, hat man aber die Gründe hiervon eingesehen, so kann man auch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß diese Bewegung der Erde um die Sonne notwendig sei. Die Notwendigkeit bedeutet also zunächst die Einsicht

in die Wiederholbarkeit des einzelnen Ereignisses. Darum redet Kant hier von den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung, indem er „allgemein“ versteht als „allgemein-geltend.“ Das Notwendige ist damit erkannt als der allgemeine Fall, das heißt, schärfer formuliert, als die Allheit der Fälle. Und damit bekommt auch das Wirkliche eine neue Beleuchtung, denn es selber ist jetzt nicht mehr bloß einzelne Tatsache, sondern es ist erkannt als Spezialfall des allgemeinen Gesetzes. Entsprach dem Grundsatz der Möglichkeit die Hypothese, so entspricht demjenigen der Wirklichkeit die Beobachtung oder vielmehr diejenige Summe von Beobachtungen, die man als empirisches Wissen bezeichnet, während dem dritten Grundsatze von der Notwendigkeit die Theorie entspricht. Eine Theorie nämlich ist nur möglich auf Grund der Verknüpfung von Hypothesen, Beobachtungen, Einzelgesetzlichkeiten usw. zu einer umfassenden Gesetzlichkeit, und nur wenn eine solche allgemeine Gesetzlichkeit vorliegt, reden wir von Notwendigkeit.

Freilich erkennen wir nur die Notwendigkeit derjenigen Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das Merkmal der Notwendigkeit im Dasein reicht nicht weiter als das Feld möglicher Erfahrung. So kann Kant seinen obigen Grundsatz selbst wieder einschränken durch den Ausdruck, daß alles, was geschieht, nur „hypothetisch notwendig“ ist (280), und derartige Sätze, wie daß in der Welt „nichts durch ein blindes Ohngefähr geschehe“ und daß es „kein Fatum gibt“, sondern bedingte, mithin verständliche Notwendigkeit, sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge als Erscheinungen unterworfen wird, oder, was dasselbe bedeutet, der Einheit des Verstandes, in welcher sie allein zu e i n e r Erfahrung oder besser: der synthetischen Einheit der Erfahrung gehören können.

Dieser Gedanke tritt an einer anderen Stelle der Vernunftkritik noch schärfer hervor, wo es heißt, daß die Vernunft durch Verstandesbegriffe zwar sichere Grundsätze erreicht, „aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern nur immer indirekt durch Beziehungen dieser Begriffe auf etwas ganz Zu-

fälliges, nämlich mögliche Erfahrung." So finden wir am Schluß dieser ganzen Darlegungen die mögliche Erfahrung bezeichnet als etwas „ganz Zufälliges" und es zeigt sich hier so recht deutlich, daß die transszendentale Methode, wenn sie sich auch auf das Faktum der Wissenschaft stützt, damit doch nicht von irgendeinem Absoluten schlechtweg, sondern von der Erfahrung als etwas ganz Zufälligem ausgeht. Damit aber ist ein Problem gegeben, das der Verstand selber, dessen Begriffe ihre Legitimation ja nur durch die Anwendung auf mögliche Erfahrung finden, nicht lösen kann. Die Erfahrung als Ganzes ist ein Problem nicht mehr des Verstandes, sondern der Vernunft. So führt uns dieser letzte Grundsatz unmittelbar zu dem nächsten Grundproblem der Kritik der reinen Vernunft, der kantischen Lehre von den I d e e n.

Sechstes Kapitel.

Die Lehre von den Ideen.

1. Die Notwendigkeit der Vernunftbegriffe.

Das Problem der Ästhetik und der Analytik läßt sich, wie wir gesehen haben, umschreiben mit dem Ausdruck: Möglichkeit der Erfahrung, die Metaphysik hat es aber seit alten Zeiten außer mit Naturbegriffen, die in einer Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu tun, die niemals in irgendeiner nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden. Sollen wir diese Begriffe nun einfach ablehnen und als Hirngespinste bezeichnen?

Es wäre eine Auffassung möglich, gemäß der man sich innerhalb der Grenzen der möglichen Erfahrung hielte und sich damit begnügte, immer neue besondere Gesetze zu entdecken und immer neue Beobachtungen zu machen. Warum bleiben wir dabei nicht stehen? Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung finden sich bisweilen Perioden, wie z. B. nach der Vernichtung der Hegelschen Philosophie, wo es den Anschein hat, als ob die Menschheit der „metaphysischen" Fragen gänzlich überdrüssig sei, aber eine solche unphilosophische Periode pflegt doch von recht kurzer Dauer zu sein, und wenn man genauer zusieht, so ist selbst in einer solchen Zeit des Niedergangs die Spekulation dennoch allerorten am Werke gewesen. Es scheint doch, daß ohne eine genauere Erörterung des Wertes der Vernunftbegriffe sich der menschliche Geist niemals genug tut, und das ist auch sehr gut zu begreifen; denn der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigne ganze Bestimmung. „Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes; das absolute Ganze aller mög-

lichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz andere Begriffe notwendig hat als jene reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrungen geht, soweit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. die kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung, und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen und transszendent werden" (Prolegomena 92).

So wie also der Verstand die Kategorien zu Erfahrungsurteilen bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter Kant notwendige Begriffe versteht, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden *kann*. Die kantische Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen gehört nun freilich zu den schwierigsten Kapiteln der ganzen Erkenntniskritik überhaupt, und es kann in diesem Schlußkapitel bei der hier gebotenen Kürze dieser Gegenstand keineswegs eine erschöpfende Darstellung finden. Indessen sollen doch wenigstens die Grundzüge der Ideenlehre gegeben werden, und falls diese ganze Darstellung Anklang findet, so mag es einem späteren Buche über die „Kritik der Urteilskraft" vorbehalten bleiben, dieses Schlußkapitel weiter auszubauen und durchzuführen.

Die Ideenlehre ist aufs engste verknüpft mit der kantischen Lehre vom „Ding an sich", und diese wiederum mit der Unterscheidung von Phaenomena und Noumena. Es gilt daher zunächst auf den Begriff des „Ding an sich" bei Kant des genaueren einzugehen.

2. Die Lehre vom „Ding an sich".

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich die Forscher außer den Sinnenwesen oder Erscheinungen (Phaenomena), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen gedacht (Noumena), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten. Hierbei ist dann freilich öfters ein gewaltiger Fehler untergelaufen durch die Gleichsetzung von „Erscheinung" und „Schein", und wenn die Welt der Erschei-

nung einmal als bloßer Schein angenommen wurde, dann war es ja nur konsequent, allein den Verstandeswesen Wirklichkeit zuzugestehen. Dieser ganze Gesichtspunkt der Betrachtung ist nun durch die bisherigen Ausführungen der Vernunftkritik völlig verschoben, denn die Welt der Erscheinung hat sich uns ja erwiesen als die Welt der Erfahrung, und die Verstandesbegriffe sowie die reine Form der Anschauung, so hat sich gezeigt, danken ihre „Realität" nichts anderem als der Anwendung auf mögliche Erfahrung. So könnte man denn denken, daß durch die kantische Lehre die obige Annahme einfach in ihr Gegenteil verkehrt wird, daß also alle Wirklichkeit danach in den Phaenomena liegt, während die Vernunftbegriffe für sich bloßen Schein enthalten. Sind sie dann aber nicht einfach abzulehnen? Wir sahen bereits oben, daß diese Konsequenz unmöglich ist, liegt doch die Sache so, daß der Verstand, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, auch das Dasein von Dingen an sich selbst zugesteht, so daß wir also sagen können, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zugrunde liegen, nicht allein zulässig, sondern selbst unvermeidlich sei. Es schließt also die kritische Deduktion dergleichen Noumena keineswegs aus, aber sie werden nur zugelassen mit Einschärfung einer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: „daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinnenwesen gehen und, sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt."

Es liegt in den reinen Verstandesbegriffen gleichsam etwas Verfängliches, denn sie locken zu transszendentem Gebrauch, d. h. zu einem solchen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Begriffe wie Substanz usw. s c h e i n e n auf Dinge an sich zu gehen und enthalten in der Tat ja eine Notwendigkeit in sich, der die Erfahrung niemals gleichkommt. Sie sind eben nicht etwas Besonderes, sondern für sich genommen bloße Methoden der Bestimmung eines Inhaltes überhaupt. Sie enthalten, wie etwa der Begriff der Ursache, eine Regel,

„nach der aus einem Zustande ein anderer notwendigerweise folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, daß oft und, wenn es hochkommt, gemeiniglich auf einen Zustand der Dinge ein anderer folgt, und kann also weder strenge Allgemeinheit noch Notwendigkeit verschaffen usw." Sie scheinen daher weit mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als daß der bloße Erfahrungsgebrauch ihre ganze Bestimmung erschöpfte, und so baut sich dann der Verstand unvermerkt neben das Haus der Erfahrung ein viel weitläufigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es auch nur zu merken, daß er mit seinen sämtlichen Begriffen sich verstiegen hat. Ja, wir gehen selbst noch einen Schritt weiter, denn wir bleiben bei den Einzelbegriffen der „Dinge an sich" nicht stehen, sondern bilden einen Inbegriff der Dinge an sich oder Noumena, denjenigen einer „intelligiblen Welt". Damit scheint nun freilich gegenüber dem bloß Zufälligen der möglichen Erfahrung gleichsam eine höhere Welt des Geistes erreicht! Ist das die kantische Meinung? Da ist außerordentlich aufklärend der Ausdruck, dessen er sich im § 34 der Prolegomena bedient, wo es heißt, daß alle Noumena zusamt ihrem Inbegriffe einer intelligibeln Welt nichts Anderes sind als Vorstellungen einer **Aufgabe,** deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes unmöglich ist.

Also diese Begriffe sind nur Vorstellungen einer Aufgabe, keineswegs dagegen sind sie oder ist diese intelligible Welt etwas derartiges wie ein Gegebenes, sie ist vielmehr ein bloßer Gesichtspunkt.[38]) So führen denn in der Tat die Vernunftideen einen Schein bei sich, der leicht verleiten kann, als ob sie nämlich eine höhere Wirklichkeit begründen könnten, aber dieser Schein, wenngleich er unvermeidlich ist, kann doch sehr wohl verhütet werden. Es kommt eben alles darauf an, daß die reine Vernunft sich über die ihr gesetzten Grenzen völlig klar wird und ihre Bestimmung nicht mißdeutet, indem sie dasjenige in transszendenter Weise aufs Objekt selbst be-

[38]) Siehe Kants Lehre vom kategorischen Imperativ Seite 106.

zieht, was nur ihr eigenes Subjekt in seinem immanenten Gebrauche angeht.

Diese ganze Unterscheidung der Ideen von den Kategorien ist so wichtig, meint einmal Kant, daß, wenn die „Kritik der reinen Vernunft" auch nichts Weiteres als dies allein geleistet hätte, sie zur Aufklärung des wahren Begriffs der Metaphysik mehr beigetragen hätte, als alle vorkritische Philosophie. Nur sollte man immer bedenken, daß man sich hierbei in einem ganz anderen Felde befindet als dem des Verstandes, und der Fehler der vorkritischen Philosophie hat im Grunde nur darin bestanden, daß man Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Strich hernannte.

Es gilt, diesen schwierigen Begriff des „Dinges an sich" oder des Noumenon noch näher zu betrachten, denn verfehlt man das Verständnis der kantischen Lehre an diesem Punkte, so wird einem der Sinn und die Bedeutung des „kritischen Idealismus" auf immer verschlossen bleiben. Man muß sich klar machen, daß eine der Hauptaufgaben des „kritischen Geschäfts" darin bestand, einen neuen Objekt-Begriff zu schaffen. Hätte Kant das nicht gewollt, nun so konnte er ja bei der Annahme des Sensualismus stehen bleiben, die auch von Aristoteles vertreten wird,[39]) daß uns das „Objekt" in der Sinneswahrnehmung gegeben wird. Wir sahen oben, daß auch Kant diesen Ausdruck des „Gegebenen" nicht vermeidet, aber „gegeben" bedeutet ihm: „auf Erfahrung bezogen", und was in der Anschauung gegeben wird, ist der unbestimmte Gegenstand, also x, nicht a!

Es ist das schwer auszurottende realistische Vorurteil, daß nur „die Dinge" wahrhaft objektiv sind, während doch die Wissenschaft das sog. „Ding" als — Erscheinung, als Phänomen entdeckt und sich nicht eher beruhigt, als bis sie die Erscheinung auf das Gesetz, und die besonderen Gesetze wiederum auf allgemeinere und immer allgemeinere Gesetze

---

[39]) Freilich nicht konsequent; denn neben den sensualistischen Partien finden sich bei Aristoteles (unter dem Einflusse Platos!) auch sehr stark rationalistische Gedankengänge.

zurückgeführt hat. In den Gesetzen, — das ist die Grundthese des von Kant erneuerten Platonismus! — liegt die Wahrheit, die Realität der Objekte. Also — was wahr, was real, was objektiv-gültig ist, das braucht keineswegs als solches in sinnlicher Materialität zu erscheinen. Dennoch will der Zweifel trotz dieses klaren Sachverhalts nicht verstummen! Woran liegt das? Offenbar genügt dem forschenden, suchenden Menschengeiste die Erfahrungsrealität nicht, weil sie stets nur bedingt, nur relative Wahrheit ist, und so setzt der Geist kühn eine nicht-mehr-bedingte, eine unbedingte, eine „absolute" Wahrheit und — Wirklichkeit. Ist diese Setzung zu rechtfertigen? Und wenn — auf welchen gedanklichen Mitteln beruht sie? Diese beiden Fragen sich gestellt zu haben, ist das gewaltige Verdienst der kantischen Vernunftkritik, und in ihnen erst vollendet sich die „transszendentale" Untersuchung, die ja vor allem nach der Erkenntnisart und dann erst nach den Gegenständen fragt.

In den „Losen Blättern" (I, 21) findet sich eine Stelle, die auf diesen kantischen Grundgedanken ein helles Licht wirft. Es heißt hier: „Meinen Vorstellungen Gegenstände zu setzen, dazu gehört immer, daß die Vorstellung nach einem allgemeinen Gesetz determiniert sei: denn in dem allgemeingültigen Punkte besteht eben der Gegenstand", und an anderer Stelle (ebenda I, 42ff.): „Und das, was beständiger Grundsätze im Gemüte fähig ist, nennen wir Objekt". Schon der Kant der vorkritischen Zeit (aus der obige Zettel stammen) ist sich also über diesen fundamentalen Punkt völlig im Reinen, wonach, wie Tetens das ausdrückt [40]) das Objektive, das „unveränderlich Subjektivische" bedeutet.

Die Erfahrung ist, so sahen wir, stets etwas Bedingtes, und so entsteht dem menschlichen Geiste natürlich und gleichsam unvermeidlich das Suchen nach dem Unbedingten. Diese Fragestellung quillt unmittelbar aus den bisherigen Erörterungen hervor, denn wenngleich alle Erfahrungserkenntnis

---

[40]) S. Cassirer a. a. O. II. 580 und 646.

endlich, beschränkt ist, muß nicht trotzdem die Erfahrung sich als Ganzes denken lassen, — und damit doch als eine Art Ding oder Gegenstand? Das aber ist freilich ein „Ding an sich“ im Gegensatze zu den Erscheinungen, denn ist das nicht die allgemeine Annahme, daß, was auch erscheint ein „Teil“ gleichsam der Erfahrung oder der Natur ist? So hätten wir denn in der „Natur“ oder der „Welt“ dieses „Ding an sich“! Aber freilich — wir haben es nur gedacht, nicht erkannt, wir wissen, daß es ist, nicht was es ist. Es ist, wie Kant diesen Gedanken auch einmal ausdrückt: das „transszendentale Objekt“, das als solches das Unbedingte zu vertreten hat. „Noumenon“ — so heißt es in den schon erwähnten „Losen Blättern” (I, 162) „bedeutet eigentlich allerwärts Einerlei: nämlich das transszendentale Objekt der sinnlichen Anschauung. Dieses ist aber kein reales Objekt oder gegebenes Ding, sondern **ein Begriff,** auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben.“ Wie? — das „Ding an sich“ ist kein „reales Objekt“, sondern: ein Begriff, ein bloßer ideeller Einheitspunkt? Wenn weiter nichts vorläge als diese eine „Reflexion” aus Kants vorkritischer Zeit, so würde sie allein schon beweisen, daß die übliche Deutung von Kants Lehre vom „Ding an sich“ unhaltbar ist. Aber diese Auffassung, daß das „Ding an sich“ nur ein Begriff ist, dessen Funktion es ist, systematische Einheit zu stiften zwischen den Erscheinungen, wird sich einem jeden bei unbefangenem Studium der Vernunftkritik auf Schritt und Tritt bekräftigen.

3. Der Begriff der Grenze.

Man wird sich diesen Gedanken vielleicht am einfachsten klarmachen können, wenn man beachtet, daß Kant das „Ding an sich“ durchweg als „Grenzbegriff“ bezeichnet, sind es doch die beiden Hauptaufgaben der Vernunftkritik, den Ursprung und die Grenzen der Vernunfterkenntnis aufzudecken! Eine Grenze, das ist stets etwas Positives (s. Prolegomena § 57), setzt man doch dabei stets einen Raum voraus, der außerhalb eines bestimmten Platzes angetroffen wird und ihn einschließt. Eine Schranke dagegen ist etwas Negatives, sie

bedeutet nur Verneinung, es heißt, daß eine bestimmte Größe nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft sieht nun gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich, mit anderen Worten, sie begrenzt sich selbst auf das Feld oder, sagen wir, den Kreis der möglichen Erfahrung, leugnet aber darum nicht, daß auch jenseits des Kreises Raum ist, der nur keine Materie, das heißt keine gegenständlich Realität, „kein Sein" hat. In der Mathematik und vor allem Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, denn diese geht auf Erscheinungen, und was nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, wie die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz außerhalb dieser Sphäre und dahin kann sie niemals führen, braucht es freilich aber auch nicht.

Auch die Naturwissenschaft vermag uns niemals in das Innere der Dinge zu führen, das heißt dasjenige zu entdecken, was die Erscheinung in ihrem Kerne ist, aber sie bedarf dieses auch gar nicht, ja sie müßte es, würde es ihr dargeboten, verschmähen. Die Metaphysik dagegen hat eben die Aufgabe, so wie Kant sie versteht, die Grenzbestimmung der Vernunft zu geben, das heißt zu zeigen, wie weit Vernunfterkenntnis geht und was man sich von ihr versprechen kann und was nicht.

So ist in gewissem Sinne eine Grenze etwas Positives, was sowohl zu dem gehört was innerhalb derselben als zu dem Raum, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, und so ist denn auch die Grenze der Erkenntnis der Vernunft etwas Positives, gerade insofern diese nicht versucht, über die Grenzen hinauszugehen, weil sie da ja doch nur einen leeren Raum vor sich findet, in dem sie zwar Formen für Dinge aber keine Dinge selbst denken kann. Auf solche Weise bleibt der Satz bestehen, der, wie Kant sagt, das Resultat der ganzen Kritik ist: „daß uns Vernunft durch alle ihre Prinzipien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre", aber diese Einschränkung hindert nicht, daß sie uns nicht bis zur objektiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung

auf Etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung, zu lehren.[41]) So ist denn das Ding an sich oder das Noumenon als Grenzbegriff erkannt oder, wie es im weiteren Verlauf der kantischen Untersuchung heißt: als problematischer Begriff, worunter Kant einen Begriff versteht, der erstens keinen Widerspruch enthält und zweitens auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität auf keine Weise erkannt werden kann. Ein solcher Begriff ist keineswegs etwas Willkürliches, sondern er ist eben als Grenzbegriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, das heißt mit anderen Worten, um die Problemgebiete gleichsam voneinander zu scheiden (310). Auf diese Weise bekommt unser Verstand eine negative Erweiterung, das heißt er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch daß er Dinge an sich selbst Noumena nennt (312). Daher setzt er sich auch sofort selbst Grenzen, sie nämlich durch keine Kategorie zu erkennen, mithin sich nur unter diesem Namen ein unbekanntes Etwas zu denken.

Was wir von den Dingen wissen, das besteht ganz und gar aus Verhältnissen, denn die Dinge sind in Raum und Zeit, sie sind materiell. Was wir aber auch nur an der Materie kennen, das sind lauter Relationen, Verhältnisse, freilich sind darunter selbständige und beharrliche, wodurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. „Diese Dinge, die aus Verhältnissen bestehen, sind freilich bloße Erscheinungen und insofern an die sinnliche Anschauung gebunden, und doch können wir das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingung unserer Sinnlichkeit nicht positiv erweitern und außer den

---

[41]) Siehe Prolegomena § 59. Vergleiche Kritik der reinen Vernunft Seite 295 ff.

Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, das heißt Noumena annehmen." Man sollte überhaupt das Noumenon nicht als Objekt bezeichnen (343), vielmehr ist sein Begriff „die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende **Aufgabe,** ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich, daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermanglung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unseren Verstand behauptet werden können" (344).

Hat sich uns so gezeigt, daß der Begriff des Dinges an sich in seiner Funktion zusammenfällt mit dem des Unbedingten, des Noumenon und des Grenzbegriffs, so kommt nunmehr bei Kant noch ein entscheidend wichtiger neuer Ausdruck hinzu, der dem vorigen als gleichwertig an die Seite tritt — es ist der des Prinzips.

4. Idee und Prinzip.

In der transszendentalen Ästhetik war die Rede von der Sinnlichkeit, ihr entsprach als geistige Tätigkeit die Anschauung; in der transszendentalen Analytik war die Rede vom Verstande, ihm entspricht als geistige Tätigkeit das Denken; zu diesen beiden kommt nun als drittes die Vernunft, und sie ist, wie wir schon oben sahen, das Vermögen der Urteilskraft oder, wie es an anderer Stelle heißt (356), das Vermögen der Prinzipien. Erkenntnis aus Prinzipien, so erklärt Kant (357), nenne ich „diejenige, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne."

Man könnte glauben, daß das nichts Neues sei gegenüber den Grundsätzen. Und doch ist in den Grundsätzen der Gegenstand nur begründet als Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft. Gibt es denn nicht aber auch eine beschreibende Naturwissenschaft? Und erhebt sich nicht zugleich mit dem Problem des Organismus auch die Frage des

Stoffwechsels, also die Grundprobleme der organischen Chemie und Physiologie? So ist ersichtlich, daß die Grundsätze keineswegs den Begriff der Natur im weitesten Sinne ausschöpfen, daß vielmehr auch jenseits der durch die Verstandesbegriffe bezeichneten Grenzen noch Probleme zur Genüge übrig bleiben. Freilich ist die Anzahl der eigentlichen Gesetze mit den Grundsätzen des reinen Verstandes und den aus ihnen abgeleiteten Gesetzen erschöpft. Die Vernunftprinzipien, die nunmehr noch aufgestellt werden, sind daher nicht mehr als Gesetze, sondern als Regeln zu charakterisieren. Das drückt Kant so aus, daß er die Grundsätze des Verstandes bezeichnet als von konstitutiver Geltung, während die Prinzipien der Vernunft nur *regulative Prinzipien* sind.

Regeln sind nicht Gesetze, obwohl ihnen vergleichbar, sie sind ihnen ähnlich, aber nicht von gleicher Kompetenz. Mit anderen Worten: Die beschreibende Naturwissenschaft kann auf Gesetze im strengen Sinne keinen Anspruch machen, sondern muß sich mit Regeln behelfen. Diese Regeln aber gewinnt sie aus Vernunftbegriffen und für diese führt Kant den Ausdruck des Prinzips oder — der Idee ein. Mit anderen Worten: während die mathematische Naturwissenschaft sich gründet auf Verstandesbegriffe, werden wir in der beschreibenden Naturwissenschaft und erst recht bei denjenigen Wissenschaften, die, wie die Psychologie, die Ethik und Ästhetik das Bewußtsein voraussetzen, uns mit Ideen begnügen müssen. Daß es freilich bei diesem „nur eine Idee" nicht in jeder Beziehung bleibt, wird noch zu zeigen sein.

War oben die Rede von einer Regel für den Erfahrungsgebrauch, auf Grund welcher Gesichtspunkte, gleichsam Winke oder Richtungslinien für die Forschung vorgezeichnet werden, so kann man mit Kant für diesen Ausdruck der Regel jetzt auch einsetzen denjenigen des Zweckes oder der Zweckmäßigkeit. In der Tat ist der leitende Gesichtspunkt, unter dem wir die Objekte in der beschreibenden Naturwissenschaft betrachten, der Zweckgedanke, sind doch die Natur*formen* von uns vorzustellen als Natur*zwecke*. So treten bei Kant,

wie schon bei Sokrates und Plato, die Begriffe des Telos und der Idea in engste Beziehung zu einander.[42])

Kehren wir nunmehr zurück zu dem kantischen Begriff des Prinzips! Nach Kant ist ein jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntnis aus einem Prinzip und so geht denn Kant von hier aus weiter zu einer Untersuchung der verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse, die nach ihm in kategorische, hypothetische und disjunktive Vernunftschlüsse zerfallen (361), woraus sich dann wieder die bekannte Dreiteilung der Ideen ergibt (psychologische Idee, kosmologische Idee, theologische Idee).

Den Ausdruck „Idee" möchte Kant hier in dem alten platonischen Sinne erneuern und bittet daher alle diejenigen, denen „Philosophie am Herzen liegt", den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerät und die Wissenschaft dabei einbüßt. (376 f.) „Fehlt es uns doch nicht an Benennungen. die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind, ohne daß wir nötig haben, in das Eigentum einer anderen einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio). Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objektive Perzeption ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein

---

[42]) Auf diesen wichtigen Punkt kann in diesem Schlußkapitel nur ganz kurz verwiesen werden, da zur genaueren Ausführung hier der Raum fehlt. Bei einer Darstellung der Grundgedanken der kantischen Kritik der Urteilskraft wird sich vielleicht Gelegenheit bieten, diese Lücke auszufüllen. Es sei hier einstweilen hingewiesen auf die vortreffliche Schrift von A. Stadler: Kants Teleologie (2. Auflage 1913).

kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der roten Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen."

Kant versteht also unter Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein entsprechender Gegenstand der sinnlichen Erfahrung gegeben werden kann, und insofern sind die von ihm erwogenen reinen Vernunftbegriffe transszendentale Ideen (384). Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transszendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transszendentalen Idee adäquat wäre. Und nunmehr folgt ein Satz, der uns zeigt, daß man doch nicht recht daran tut, schlechterdings zu sagen „nur eine Idee", sondern vielmehr das Recht hat, die „Seele", die „Welt", „Gott" auch derart zu bezeichnen, daß man sagt: „sogar eine Idee", denn, so heißt es bei Kant an dieser Stelle weiter: „Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Objekt nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) s e h r v i e l, dem Subjekte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum s e h r w e n i g, weil sie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals kongruent kann gegeben werden." (384.) Kann man also gleich von den Vernunftbegriffen sagen, sie sind nur Ideen, so werden wir sie deshalb doch nicht für überflüssig und nichtig anzusehen haben, „denn wenn schon dadurch kein Objekt bestimmt werden kann, so können sie doch dem Verstande zur Richtschnur seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber

doch in dieser Erkenntnis besser und weiter geleitet wird" (385).

Da es nun alle reinen Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, die Begriffe der reinen Vernunft aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu tun haben, so werden alle transszendentalen Ideen sich unter drei Klassen bringen lassen, davon die erste absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält. Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt), der Gegenstand der Kosmologie und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand der Theologie."

Wie die folgenden Bücher der transszendentalen Dialektik dem Nachweise gewidmet sind, daß diese Ideen in sich widerspruchsvoll werden, sobald sie transszendent, das heißt über die Grenzen der Erfahrung hinaus angewendet werden, während sie transszendentale Bedeutung haben und behalten, das heißt insofern als sie dazu dienen, systematische Einheit zu schaffen unter den Erkenntnissen innerhalb der Grenzen der möglichen Erfahrung, — das kann hier nicht mehr gezeigt werden. Sind doch in diesen Ausführungen der Dialektik nicht eigentlich die „Grundprobleme" der Vernunftkritik enthalten, sondern vielmehr diejenigen Fragen, in denen Kant aufs engste mit der alten vorkritischen Metaphysik zusammenhängt, für die er dann allerdings, wie Mendelssohn sehr richtig erkannt hatte, der „Alles-Zermalmer" war.

Die transszendentalen Ideen dienen also lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft, nämlich dazu, Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, so daß nichts mehr als bloß „Natur" von uns zu erkennen übrig bliebe. Mit anderen Worten: sie lehren, daß es auch noch andere Gebiete der Er-

kenntnis gibt als bloße Naturerkenntnis. Die „Welt" der Erfahrung ist nicht die einzige, sie hat ihre Grenze (nicht Schranke!) an der Welt des sittlichen Seins, des „Sollens" und ferner an der Welt des ästhetischen Seins. Das ist natürlich ein Ungedanke, diese drei „Welten", wenn man sich „Welt" sinnlich, nach Art eines Dinges denkt. Aber diese drei „Welten" sind ja auch nichts andres als die drei Hauptrichtungen des Bewußtseins, freilich nicht des individuellen, sondern des Kulturbewußtseins.

So bedeuten sie denn eine jede — und eben das ist auch die Funktion des so viel mißverstandenen „Dinges an sich" — einen bestimmten Umfang oder Zusammenhang unserer Erkenntnisse. Sie enthalten und bezeichnen nicht nur das, was bekannt ist, was man festgestellt hat, sondern zugleich dasjenige, was fraglich bleibt. Einheit des Bewußtseins, Einheit der Natur, Einheit der Zwecke — das sind ewige Probleme der Menschheit, birgt doch jede begriffliche Lösung eine neue Frage, und so stellen die drei Ideen das Prinzip des Fortschritts der menschlichen Erkenntnis ins Unendliche dar. Es gilt das Unbedingte nach den drei Gesichtspunkten: Seele, Welt, Gott zu suchen — auch wenn sich herausstellen sollte. daß es nicht zu finden sein wird. Hier hängen Ideen und Schlußformen zusammen; denn „wo möglich" bis zum Unbedingten die Einheiten fortzusetzen, die Verbindungen unter den Erscheinungen enger zu knüpfen, das ist die Aufgabe, die die Forschung im Schlusse verfolgt. Es kommt darauf an, „den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird" (380).

So sind die Ideen „systematische Einheiten "und haben als solche einen guten und folglich immanenten Gebrauch, während sie transszendent werden, sobald man sie für Begriffe von wirklichen Dingen hält. Es ist das Eigentümliche der Vernunft, daß sie darauf ausgeht, das Systematische der Erkenntnis zu schaffen. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, aber freilich ist die systema-

tische Einheit (als bloße Idee!) lediglich nur projektierte Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß. Diese systematische oder Vernunfteinheit ist also ein logisches Prinzip (676), das von Kant in dem sehr wichtigen „Anhang zur transszendentalen Dialektik" in drei „Regeln" auseinandergelegt wird. Es sind die folgenden:

1. das Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen,
2. der Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten,
3. das Prinzip der Affinität der Begriffe.

Kant bezeichnet sie kurz als die Prinzipien der Homogeneität, der Spezifikation und der Kontinuität der Formen. Statt dessen könnte man auch mit Natorp[43]) die uns geläufigeren Ausdrücke setzen: der Generalisation, der Individualisation und des stetigen Übergangs. Das heißt: Naturerkenntnis strebt erstens zur höchsten erreichbaren Allgemeinheit und damit systematischen Einheit der Prinzipien. Das ist das Richtige des Rationalismus; sie strebt zweitens danach, trotzdem die Einzelerscheinungen und zwar je mehr und mehr in ihrer unverkürzten Individualität zu erfassen. Das ist das gesunde Verlangen des mit dem „kritischen Idealismus" gegebenen Empirismus. Diese beiden Forderungen sind aber nur vereinbar, wenn drittens die scheinbar grenzenlose, bisher unbestimmte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen einen stetigen Übergang erkennen läßt. Dieses selbe dreigespaltene logische Prinzip aber gilt nicht nur für die Naturerkenntnis, sondern für alle theoretische Erkenntnis, denn Einheit der Mannigfaltigkeit, und zwar vermöge der Kontinuität, — das ist das Grundprinzip aller Wissenschaft!

Würde man diese bloß regulativen Grundsätze als konstitutiv betrachten, so könnten sie als objektive Prinzipien für einander widersprechend gehalten werden, betrachtet man sie aber nur als Maximen der Forschung, so ist kein

---

[43]) Siehe P. Natorp, Sozialpädagogik S. 193.

wahrer Widerstreit vorhanden, sondern nur ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart veranlaßt und verursacht.

„Auf solche Weise vermag bei diesem Vernünftler mehr das Interesse der Mannigfaltigkeit (nach dem Prinzip der Spezifikation), bei jenem aber das Interesse der Einheit (nach dem Prinzip der Aggregation). Ein jeder derselben glaubt sein Urteil aus der Einsicht des Objekts zu haben, und gründet es doch lediglich auf der größeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beiden Grundsätzen, deren keiner auf objektiven Gründen beruht, sondern nur auf dem Vernunftinteresse, und die daher besser Maximen, als Prinzipien genannt werden könnten. Wenn ich einsehende Männer miteinander wegen der Charakteristik der Menschen, der Tiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streite sehe, da die einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere, oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien, Rassen usw. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, daß die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe und aller Unterschied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe, so darf ich nur die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er für beide viel zu tief verborgen liege, als daß sie aus Einsicht in die Natur des Objekts sprechen könnten. Es ist nichts anderes als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Teil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt oder auch affektiert, mithin die Verschiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit oder der Natureinheit, welche sich gar wohl vereinigen lassen, aber solange sie für objektive Einsichten gehalten werden, nicht allein Streit, sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das streitige Interesse zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu stellen."

So gelangt Kant hier mit diesem „logischen Prinzip" der formalen Zweckmäßigkeit zu der Idee eines Systems, zu dem Gedanken der gesamten Erfahrung als System, System

freilich nicht der „Dinge" sondern der Prinzipien.[44]) Diese „Idee eines Systems" oder der systematischen Einheit, — das ist die Grundvoraussetzung aller Forschung und wissenschaftlichen Untersuchung. So vereinigen sich in der Lehre Kants die sonst geschiedenen Begriffe der „Erfahrung" und der „Idee" ähnlich wie wir das früher sahen bei der engen Bezogenheit der beiden Begriffe: Erscheinung und Gesetz.

5. Der kritische Idealismus.

In diesem Sinne hat Kant mit der „Kritik der reinen Vernunft" das System des kritischen Idealismus begründet, das er in der „Kritik der praktischen Vernunft" und der „Kritik der Urteilskraft" weiter ausgebaut hat.

Betrachten wir nun noch in aller Kürze zusammenfassend die Hauptkennzeichen dieses seines Systems!

Kants Philosophie ist erstens Kritik, das heißt Untersuchung der Grundlagen und Voraussetzungen der Wissenschaft. Philosophie ist danach nicht Doktrin, das heißt, es ist nicht ihre Aufgabe, selbständig Wissenschaft zu schaffen, sondern sie begnügt sich mit der „Zensur" und erforscht so den Ursprung und die Grenzen der Erkenntnis.

Die kantische Philosophie vereinigt zweitens Idealismus und Realismus im Begriffe der Erfahrung. Der „Realismus" als Wissenschaft gedacht, so zeigt sie, bedarf der „ideellen" Voraussetzungen der Philosophie, während andrerseits der Idealismus, um ernsthaft und haltbar zu sein, der steten Beziehung auf die Erfahrung bedarf. „In der Wissenschaft die Vernunft zu achten, das ist das erste Kennzeichen des echten Idealisten" (Hermann Cohen).

Der entscheidende Fortschritt der Vernunftkritik aber liegt in der „transszendentalen Methode", die lehrt, Raum und Zeit, die Kategorien, die synthetischen Grundsätze, die „systematischen Einheiten" oder Ideen sämtlich zu betrachten als Methoden der Gegenstandserkenntnis auf verschiedener Stufe.

---

[44]) S. A. Liebert, Das Problem der Geltung, S. 108 ff.; bes. S. 152 bis 156.

Das Problem des Gegenstandes aber, so beweist sie, ist nicht u n m i t t e l b a r zu lösen, sondern nur auf Grund des Problems der Erkenntnis. Anders ausgedrückt: die logisch aller übrigen wissenschaftlichen Untersuchung übergeordnete Disziplin ist die E r k e n n t n i s k r i t i k. Ohne ständige erkenntnistheoretische Besinnung würden wir in den Dogmatismus und naiven Realismus oder Sensualismus der vorkantischen Philosophie zurückfallen.

Und schließlich: die gesamten Grundsätze und Gesetze der Erkenntnistheorie und der Wissenschaft entspringen aus der Voraussetzung der Einheit des Bewußtseins, die aber keine jemals fertig vorhandene, sondern eine lediglich ideale ist. Es ist dies die Einsicht: d a ß wir G e s e t z e haben müssen, sofern wir W i s s e n s c h a f t haben wollen. Vernunft und Wissenschaft, — sie sind „des Menschen allerhöchste Kraft", in diesen zugleich schlichten und doch erhabenen Gedanken läßt sich dasjenige zusammenfassen, was wir im Titel dieses Buches als die „Grundprobleme der Vernunftkritik" bezeichnet haben.

Personen- und Sachregister.

In dem folgenden Register sind nicht alle Stellen bezeichnet, an denen die betr. Ausdrücke (z. B. Erfahrung) vorkommen, sondern es sind die wichtigsten herausgesucht. Dabei bedeutet K. *Kant*, : das Zeichen : *im Verhältnis zu*, das Zeichen ⋏ *im Gegensatz zu*, u. *und*. Das Zeichen ~ steht für das betr. Wort; wenn zwei Ausdrücke vorliegen, so steht neben ~ das Zeichen ~~.

1. Personenregister.

2. Sachregister.

E.

F.

G.

Druck: Emil Wolff & Söhne, Halle (S.)